مقالات في السياسة الشرعية



ترجمة وتحرير

د. فهد الحمودي





مقالات
في السياسة الشرعية

مقالات
في السياسة الشرعية

ترجمة وتحرير

د. فهد الحمودي





الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

مقالات في السياسة الشرعية/ ترجمة وتحرير فهد الحمودي.

١٥٨ ص.

ببليوغرافية: ص ١٤٣ ـ ١٥٨.

ISBN 978-614-431-060-1

١. الشريعة الإسلامية. ٢. السياسة الشرعية ـ الإسلام. أ. الحمودي، فهد (مترجم ومحرر).

297

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر»

© حقوق الطبع والنشر محفوظة للشبكة

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٤

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت ـ المكتب الرئيسي: رأس بيروت ـ المنارة ـ شارع نجيب العرداتي
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ محمول: ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com

القاهرة ـ مكتبة: وسط البلد ـ ٢٢ شارع عبدالخالق ثروت
هاتف: ٠٠٢٠٢٢٣٩٥٠٨٣٥ محمول: ٠٠٢٠١١٥٠٢٩٦٤٩٢
E-mail: info@arab-network.org

الدار البيضاء ـ مكتبة: ٢٨ زنقة روما، تقاطع شارع مولاي إدريس الأول
هاتف: ٠٠٢١٢٥٢٢٨٠٦٨٨٧ محمول: ٠٠٢١٢٦٦٤٣٢٣٠٤٠
E-mail: info-ma@arab-network.org

الرياض ـ مكتبة: حي الفلاح ـ شارع الأمير سعود بن محمد بن مقرن
جنوب جامعة الإمام، مقابل بوابة رقم ٣
هاتف: ٠٠٩٦٦٥٥٢١٦١١٦٦
E-mail: info-ksa@arabiyanetwork.com

المحتويـات

مقدمــة

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده. وبعد:

فهذه مجموعة مقالات كتبت اثنين منها: **الأول** بعنوان: «مشورة النساء في السنة»، وسبق نشره في مجلة **العلوم الشرعية** بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في العام (٢٠٠٩). وقد أوصيت في نهاية البحث بمشاركة المرأة في مجلس الشورى في المملكة العربية السعودية بعد أن سقت الأدلة المؤيدة لذلك من السنة النبوية، وكانت فكرة مشاركة المرأة آنذاك مرفوضة، ولم يكتب فيها أحد في ما أعلم كتابة شرعية مؤصلة سبقت ذلك البحث. و**الثاني** بعنوان: «الشريعة الإسلامية والدولة الحديثة: تعارض أم توافق؟» وقد نشر في الجامعة الأميركية ببيروت باللغة الإنكليزية، ضمن أعمال المؤتمر الثاني للعلاقات الأمريكية الشرق أوسطية في العام (٢٠٠٨)؛ وبينت فيه السلطات الثلاث في الدولة الحديثة وتأصيل ذلك في الشريعة الإسلامية، بعد أن استعرضت أهم ما كتب العلماء المسلمون المتقدمون حول السياسة الشرعية. وهذا البحث يناقش مقال السلطة القضائية والدولة: الأزمة الفقهية للإسلام في العصر الحديث لوائل حلاق. وبينتُ أن هنالك رأيين مختلفين حول نظام الدولة الحديثة: قول يرفض الشريعة ويقصيها مقابل قول يرفض الدولة الحديثة بنظامها، فأوجدت حلاً لهذا الإشكال أوجزته في ذلك البحث.

أما المقالات التي تلي ذلك؛ فالمقال **الثالث** بعنوان: «الأنبياء والخلفاء: الأسس التوراتية للسلطة الأموية»، كتبه المستشرق أوري روبين؛ والمقال **الرابع** بعنوان: «السلطة القضائية والدولة: الأزمة الفقهية للإسلام في العصر الحديث»، كتبه وائل حلاق؛ والمقال **الخامس** بعنوان: «صراع

المرجعية: بين سنة محمد [ﷺ] وسنة الخليفة عمر»، كتبه أبراهام حاكم.
وقد جمعت هذه المقالات وترجمتها وحررتها ضمن مشروع بحثي دَعَمَتْه عمادة البحث العلمي بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في الرياض، فأشكر الجامعة على دعمها ومتابعتها وتحكيمها لذلك البحث، كما أشكر الأستاذة حنان الحميدان والأستاذة أمل الربيعان المحاضرتين في جامعة الإمام، وكذلك الأستاذة هدى القحطاني المترجمة في معهد الدراسات الغربية؛ حيث كنّ باحثات مساعدات بذلن جهداً مشكوراً في المراجعة والترجمة.

وقد راجعت وحرّرت هذه المقالات في علم السياسة الشرعية لإطلاع الباحثين والمختصين في السياسة الشرعية على بعض الموضوعات التي تُطرَق في الغرب حول السياسة الشرعية وكيفية دراستهم لها. وما أزال أعمل على الكتابة في موضوع السياسة الشرعية بشكل مفصّل، ولعلّ ذلك يخرج في كتاب مستقل.

مشورة النساء في السنة

د. فهد الحمودي

السيرة الذاتية لمؤلف المقال:
فهد الحمودي

حصل فهد الحمودي على درجة البكالوريوس في السنّة وعلومها من جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، ثم درجة الماجستير من قسم السنّة وعلومها من الجامعة نفسها، وكانت الرسالة بعنوان: **حماية البيئة والموارد الطبيعية في السنّة النبوية**، (٢٠٠١)، ثم نال درجة الدكتوراه من جامعة ماكجيل، مونتريال، كندا. وكانت الرسالة بعنوان: **نقد نظرية المدار**، وهي دراسة نقدية للنظريات الغربية في الفترة (١٩٥٠ ـ ٢٠٠٥م) حول التشريع الإسلامي.

نشر الحمودي عدداً من الكتب والمقالات ومن أهمها: **حماية البيئة والموارد الطبيعية في السنّة النبوية**[١] وكتاب: **نقد نظرية المدار: إعادة هيكلة النظريات الغربية المتعلقة بالقانون الإسلامي**[٢]، وكتاب **التنوع الثقافي والديني في أمريكا من وجهة نظر سعودية**. ضمن منشورات معهد الحوار بجامعة تمبل، ٢٠١١. و**نُسْخَةُ وَكِيعِ بنِ الجَرَّاحِ** (تحقيق ودراسة).

ومن الأبحاث التي نشرها بحث بعنوان: «مشورة النساء في السنة

---

(١) فهد الحمودي، **حماية البيئة والموارد الطبيعية في السنّة النبوية** (الرياض: دار إشبيليا، ١٤٢٢هـ).

(٢) فهد الحمودي، **نقد نظرية المدار: إعادة هيكلة النظريات الغربية المتعلقة بالقانون الإسلامي** (ألمانيا: دار فيرليج للنشر، ٢٠٠٨) وقد صدر عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٤ بعنوان: **نقد نظرية المدار: إعادة رسم خارطة النظريات الغربية حول أصول الشريعة الإسلامية**.

النبوية»[3]، وبحث بعنوان: «رابطة العالم الإسلامي»[4]، وبحث بعنوان: «دراسة نقدية لترجمة ديكنسون للمصطلحات الحديثية الواردة في مقدمة ابن الصلاح»[5]، وبحث بعنوان «الشريعة الإسلامية والدولة الحديثة: تعايش أم تعارض؟»[6] وبحث بعنوان: «العلاقة بين الإسلام والمسيحية من خلال مبادرات خادم الحرمين الشريفين في حوار الحضارات: التحديات والإمكانات الحالية»[7].

نال الحمودي جائزة الطالب الأمثل بكلية أصول الدين بالرياض، (١٤١٦هـ) الموافق (١٩٩٦م)، ومنحة أستاذ زائر (فولبرايت) عام ٢٠٠٨م للبحث والتدريس في عدد من الجامعات الأمريكية بإلينوي، وكولورادو، وفيلادلفيا وواشنطن دي سي. شارك الدكتور الحمودي في ندوات عالمية وعمل محاضراً بجامعة ماكجيل بكندا، وأستاذاً زائراً بجامعة ملبورن بأستراليا وجامعة تمبل وجامعة لويولا بأمريكا.

مشورة النساء في السنة

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبيَّ بعده، وبعد:

فيتناول هذا البحث موضوع مشورة النساء في الإسلام معتمداً في ذلك على القرآن الكريم والسنة النبوية المطهّرة وما ورد عن الخلفاء الراشدين والصحابة رضي الله عنهم أجمعين وفهم علماء الإسلام الأئمة المقتدى

---

(٣) فهد الحمودي، «مشورة النساء في السنة النبوية،» مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية للدراسات الشرعية، الرياض، ١٤٣٠هـ. باللغة الإنكليزية.

(٤) فهد الحمودي، «رابطة العالم الإسلامي،» **الموسوعة الإسلامية**، إشراف جون كامبو، جامعة كاليفورنيا، سانتا باربرا، ١٤٣٠هـ. باللغة الإنكليزية.

(٥) فهد الحمودي، «دراسة نقدية لترجمة ديكنسون للمصطلحات الحديثية الواردة في مقدمة ابن الصلاح،» مجلة **الإسلام في العصر الحديث**، الجامعة الملية، الهند. باللغة الإنكليزية.

(٦) فهد الحمودي، «الشريعة الإسلامية والدولة الحديثة: تعارض أم توافق؟،» نشر ضمن أعمال المؤتمر الثاني للعلاقات الأمريكية الشرق أوسطية، الجامعة الأمريكية، بيروت، ٢٠٠٨. باللغة الإنكليزية.

(٧) فهد الحمودي، «العلاقة بين الإسلام والمسيحية من خلال مبادرات خادم الحرمين الشريفين في حوار الحضارات: التحديات والإمكانات الحالية،» مجلة **الدراسات الدينية**، جامعة تمبل، فيلادلفيا، أمريكا، ٢٠١٠.

بهم. وتكمن أهمية البحث في موضوعه وفي المعتنى بها. فأما موضوعه، الشورى، فهي النصيحة ويعادلها في الأهمية والمعنى، والدين النصيحة. وأما المعتنى بها فالمرأة المسلمة، والنساء شقائق الرجال، وقد عدل الله عزّ وجل بين المؤمنين والمؤمنات في ما لهم من الحقوق وما عليهم من الواجبات، ومن المتقرّر لدى كل منصف أنّ الإسلام أكرم المرأة، وجعل لها المنزلة اللائقة بها، فهي الأم المربية، والأخت الناصحة، والزوجة الصالحة، والبنت المباركة، ولها الأجر العظيم عند قيامها بما وجب عليها من حقوق شرعية، قال تعالى: **﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلا يُظْلَمُونَ نَقِيراً﴾** [النساء: ١٢٤]، فجاء هذا البحث مبيّناً ما لهنّ من الحقوق وما عليهنّ من الواجبات تجاه دينهنّ وأمتهنّ وأوطانهنّ.

أما تقسيم مباحث هذا الموضوع: مشورة النساء في الإسلام، فقد قسمته إلى اثني عشر مبحثاً؛ أوردت في المبحث **الأول** ما تيسر من الأخبار والآثار العامة الواردة في مشورة النساء، وألحقت به في المبحث **الثاني** ما عُرف به عدد من فضليات الصحابيات من العقل والرأي اللذين كانا مدعاة لاستشارة النبي (ﷺ) لهن، وسار على ذلك الخلفاء الراشدون وأكابر الصحابة ـ رضوان الله تعالى عليهم ـ من بعده. ثم أفردت بالذكر تلك الآثار الواردة في مشورة النساء جامعاً كلّ جملة منها على حدة؛ بدءاً بالمبحث **الثالث** باستشارة النساء، في مسائل السياسة والقضايا العامة، ثم في المبحث **الرابع** ما ورد في استشارتهنّ في أمور الدين والدعوة إلى الله عزّ وجلّ، ثم المبحث **الخامس** في استشارتهن في ما يتعلّق بالمغازي والقضايا العسكرية، ثم المبحث **السادس** في ما ورد في استشارتهن في قضايا الأسرة والبيت. وبعد ذلك أوردت ما ورد في استشارة النساء في أمور أكثر التصاقاً بهنّ مثل استشارتهنّ في ما يتعلق بأمور النساء وذلك في المبحث **السابع**، ويرتبط بذلك تمثيل المرأة للنساء أمام النبي (ﷺ) لسؤاله عن الأحكام الشرعية وما يتنزل به الوحي بخصوصهنّ، وكذا لسؤاله بصفته إماماً للمسلمين عن الأحكام والحقوق والواجبات التي لهنّ أو عليهنّ، وذكرت بعد ذلك في المبحث **الثامن** استشارة المرأة في ما يتعلّق بحياتها الخاصة. وأما ما يعارض ذلك من النصوص المشتهرة الواردة في ردّ

مشورة النساء فجلّها ضعيف مردود كما سيتبيّن، وإنما جمعته في المبحث **التاسع** لبيان ضعفه. وفي نهاية البحث عرضت لرأي المغالين في مساواة المرأة بالرجل مساواة تامة في الشرع الإسلامي وذلك في المبحث **العاشر**. ثم تطرّقت في المبحث **الحادي عشر** لوضع المرأة والشورى أو المجالس البرلمانية أو التشريعية كما تسمّى في بعض دول العالم الإسلامي اليوم، ثمّ أخيراً المرأة والشورى في المملكة العربية السعودية في ضوء الأحاديث والآثار الواردة عن النبي (ﷺ) وصحابته الكرام رضوان الله تعالى عليهم أجمعين.

المبحث الأول: أدلة عامة على مشورة النساء

قال تعالى: ﴿**وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ**﴾ [آل عمران: ١٥٩]، ومن عموم المشاورة أنها تشمل الرجال والنساء معاً. وقد اختلف المفسرون في جمع المذكر، مثل صيغة ﴿**وشاورهم**﴾ هل تشمل الرجال والنساء أم لا؟

فالشيخ محمد الأمين الشنقيطي (ت. ١٣٩٣هـ) ـ رحمه الله ـ قدّم قرينة على خروج هذه الآية من الخلاف طبقاً لمنهجه في «إيضاح القرآن بالقرآن» حين بيّن أنّ الأمر بالاستغفار الوارد في آية المشاورة يشمل الرجال والنساء بصريح قوله تعالى: ﴿**فَاعْلَمْ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ**﴾[محمد: ١٩]، وشمول أحد الأوامر الواردة في آية المشاورة يقضي بشمول الأوامر الأخرى لهنّ بدلالة الاقتران والتعاطف.

والشيء نفسه ينطبق على آية الشورى؛ فإذا كانت النساء داخلات بلا خلاف في تلك الصفات التي امتدح بها الخالق سبحانه عباده المؤمنين من الاستجابة لله، وإقام الصلاة، والإنفاق في سبيل الله، فتلك قرينة قوية على دخولهنّ في الصفة الرابعة وهي الشورى: ﴿**وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ**﴾ [الشورى: ٣٨][٨]. والذي عليه جمهور الأصوليين أنّ النساء يدخلن في الجمع المضاف

(٨) «السنة السياسية في الشورى والمشاورة ١ ـ ٢،» موقع مجلة العصر، ٢٤/١/٢٠٠٣، انظر: <http://www.alasr.ws/index.cfm?method=home.con&contentID=3685>.

إلى «الناس» وما لا يتبيّن فيه لفظ التذكير والتأنيث كـ «أدوات الشرط»[٩].

وبالنظر في السنّة السياسية نجد ما يدعم عموم المشاورة للنساء والرجال على حدّ السواء. فإذا كان العلماء ـ رحمهم الله ـ قد اختلفوا في شمول جمع المذكر للنساء، فإنّهم لم يختلفوا في دخولهنّ تحت مدلول لفظ «الناس» مثل حديث «أشيروا علي. . .»[١٠]، وحديث الأذان أن النبي (ﷺ) «استشار الناس»[١١]، وهو أكثر ما استعمل في أحاديث المشاورة[١٢].

وفي تصحيح أم سلمة زوج النبي (ﷺ) لجاريتها دليل على ذلك، فعن أم سلمة (رضي الله عنها) قالت سمعت رسول الله (ﷺ) يقول: «أيها الناس»! فقلت للجارية: استأخري عني، قالت: إنما دعا الرجال ولم يدع النساء، فقلت: «إني من الناس»[١٣].

قال ابن حزم (ت. ٤٥٦هـ) ـ رحمه الله ـ: «. . . فلما كانت لفظة افعلوا والجمع بالواو والنون وجمع التكسير يقع على الذكور والإناث معاً،

---

(٩) ابن قدامة المقدسي، **روضة الناظر وجنّة المناظر في أصول الفقه**، تحقيق عبد الكريم النملة (الرياض: مكتبة الرشد، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م)، الجزء ٢، ص ٧٠١. قال محقّق الكتاب د. عبد الكريم النملة: أي إن النساء يدخلن ضمن اللفظ الذي لا يتبيّن فيه التذكير والتأنيث مثل: «مَنْ» الشرطية وأخواتها، وهذا قول المحققين من الأصوليين والفقهاء. وذهب بعض الحنفية ـ كما حُكي عنهم ـ إلى أنهنّ لا يدخلن، والصحيح أنهنّ يدخلن. انظر: المحصول (١/ ٢/ ٦٢٢)؛ البرهان (١: ٣٦٠)؛ آل تيمية، **المسودة في أصول الفقه**، ص ١٠٤؛ **مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد**، الجزء ٢، ص ١٢٥؛ علي بن محمد الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، الجزء ٢، ص ٢٦٩؛ الأسنوي، **نهاية السول في شرح منهاج الأصول**، الجزء ٢، ص ٧٨؛ الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، ص ١٢٧؛ **وشرح المحلي على جمع الجوامع**، الجزء ١، ص ٤٢٨.

(١٠) رواه ابن حبان في: علاء الدين علي ابن بلبان الفارسي، **صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان**، تحقيق شعيب الأرنؤوط، الطبعة الثانية (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م)، رقم ٤٨٧٢، الجزء ٧، ص ٢١٧.

(١١) رواه ابن ماجه في: ابن ماجه، **السنن**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، د.ط (القاهرة: مطبعة دار إحياء الكتب العربية، د.ت)، كتاب الأذان ٣، باب بدء الأذان ١، رقم ٧٠٧، الجزء ١، ص ٢٣٣. قال البوصيري في **مصباح الزجاجة**: في الصحيحين والترمذي والنسائي طرف منه من طريق نافع عن ابن عمر. انظر: البوصيري، **مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه**، تحقيق موسى علي وعزت عطية، د.ط (القاهرة: دار الكتب الإسلامية، د.ت)، الجزء ١، ص ٢٤٩.

(١٢) مرجع سابق.

(١٣) رواه مسلم في: **صحيح مسلم بشرح النووي**، الطبعة الأولى (بيروت: دار الخير، ١٤١٤هـ/ ١٩٨٤م)، كتاب الفضائل ٤٣، باب إثبات حوض نبينا (ﷺ) وصفاته ٩، رقم ٢٢٩٦، الجزء ١٥، ص ٤٥٤.

وكان رسول الله (ﷺ) مبعوثاً إلى الرجال والنساء بعثاً مستوياً، وكان خطاب الله تعالى وخطاب نبيه (ﷺ) للرجال والنساء خطاباً واحداً لم يجز أن يخصّ بشيء من ذلك الرجال دون النساء إلا بنص جلي أو إجماع لأن ذلك تخصيص للظاهر، وهذا غير جائز»(١٤).

وحين تذكر كتب السياسة الشرعية شروط أهل الشورى فإنها لا تُخرج منها النساء. فقد نصّ الماوردي (ت. ٤٥٠هـ) ـ رحمه الله ـ على «أنّ كل من صحّ أن يفتي في الشرع جاز أن يشاوره القاضي في الأحكام، فتعتبر فيه شروط المفتي ولا تعتبر فيه شروط القاضي، فيجوز أن يشاوَر الأعمى والعبد والمرأة»(١٥).

ومن ذلك ما ذكره عبد الرحمن الشيرازي (ت. ٥٩٠هـ) ـ رحمه الله ـ في **النهج المسلوك في سياسة الملوك** من أنه ينبغي أن يجتمع في أهل الشورى سبعة شروط: **أحدها** الفطنة، و**الثاني** الأمانة، و**الثالث** الصدق، و**الرابع** السلامة من التحاسد والتنافس، و**الخامس** السلامة من العداوة والشحناء، و**السادس** السلامة من الأهواء، و**السابع** أن يكونوا من الكبراء أهل التجارب(١٦). وجميع هذه الشروط تنطبق على النساء كما تنطبق على الرجال. وقد أفرد المالقي (ت. ٧٨٣هـ) ـ رحمه الله ـ باباً في التدبير والرأي والمشاورة والمذاكرة وما يلحق بذلك، ولم يورد نصاً يمنع من مشاورة النساء والأخذ برأيهن(١٧).

كما أنه لم يرد نص قاطع أو مانع صريح في القرآن أو السنة على منع استشارة النساء، بل إن شواهد النصوص كما سيأتي تفصيله تبين بكل وضوح أن استشارتهنّ مستحسنة.

---

(١٤) ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، الطبعة الأولى (القاهرة: دار الحديث، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م)، الجزء ٣، ص ٣٣٧.

(١٥) ابن حبيب الماوردي، **أدب القاضي**، تحقيق محيي هلال (بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م)، الجزء ١، ص ٢٦٤.

(١٦) الشيرازي، **النهج المسلوك في سياسة الملوك**، الطبعة الأولى (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م)، ص ١٤٢.

(١٧) المالقي، **الشهب اللامعة في السياسة النافعة**، تحقيق علي سامي النشار، الطبعة الأولى (الدار البيضاء: دار الثقافة، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م)، ص ١٤٩.

المبحث الثاني: نساء ذوات رأي وعقل

اتصفت صحابيات كثيرات بالرأي والعقل والعلم والصدق وحسن المشورة، وفي مقدّمتهن أمهات المؤمنين ـ رضي الله تعالى عنهنّ أجمعين ـ ، فكانت خديجة (رضي الله عنها) وزيرة صدق[18]، وكذلك كانت عائشة بنت أبي بكر الصديق (رضي الله عنهما) ففي الإصابة والاستيعاب: قال عطاء بن أبي رباح (ت. ١١٤هـ) ـ رحمه الله ـ : «كانت عائشة أفقه الناس وأعلم الناس وأحسن الناس رأياً في العامة»[19]، وقال هشام بن عروة عن أبيه: «ما رأيت أحداً أعلم بفقه ولا بطب ولا بشعر من عائشة»[20]، وقال الزهري (ت. ١٢٥هـ) ـ رحمه الله ـ : «لو جمع علم عائشة إلى علم جميع أمهات المؤمنين وعلم جميع النساء لكان علم عائشة أفضل»[21].

وفي ترجمة هند بنت عتبة القرشية الهاشمية امرأة أبي سفيان بن حرب وأم معاوية (رضي الله عنهم) أنها كانت امرأة لها نفس وأنفة ورأي وعقل[22]، وكذلك أسماء بنت يزيد بن السكن الأنصارية (رضي الله عنها) كانت من المبايعات، وكانت من ذوات العقل والدين[23]. وأم الدرداء زوجة أبي الدرداء (رضي الله عنهما)، يقال اسمها خيرة بنت أبي حدرد الأسلمي، وكانت من فضلاء النساء وعقلائهن وذوات الرأي منهن[24]. ومما ورد في ترجمة فاطمة بنت قيس بن خالد القرشية الفهرية، أخت الضحاك بن قيس، أنها كانت ذات جمال

---

(١٨) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، تحقيق شعيب الارنؤوط، الطبعة السادسة (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٩ ـ ١٩٨٩)، الجزء ٢، ص ١١٤؛ وابن هشام، **السيرة النبوية**، تحقيق مصطفى السقا وآخرون، د.ط (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، الجزء ٢، ص ٢٤٦.

(١٩) ابن حجر، **الإصابة في تمييز الصحابة**، الجزء ٤، ص ٣٦٠؛ وابن عبد البر، **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، الطبعة الأولى (القاهرة: دار إحياء التراث العربي، ١٣٢٨هـ)، الجزء ٤، ص ٣٥٨.

(٢٠) ابن حجر، **الإصابة في تمييز الصحابة**، الجزء ٤، ص ٣٦٠.

(٢١) المصدر نفسه.

(٢٢) ابن الأثير، **أسد الغابة في معرفة الصحابة**، تحقيق محمد إبراهيم البنا ومحمد أحمد عاشور (القاهرة: دار الشعب، ١٩٧٣)، الجزء ٧، ص ٢٩٢.

(٢٣) ابن عبد البر، **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، الجزء ٤، ص ٢٣٧؛ وابن الأثير، **أسد الغابة في معرفة الصحابة**، الجزء ٧، ص ١٩.

(٢٤) ابن عبد البر، **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، الجزء ٤، ص ٤٤٧؛ وابن حجر، **الإصابة في تمييز الصحابة**، الجزء ٤، ص ٢٩٥.

وعقل[٢٥]. وهذه الصفات التي تحلت بها الصحابيات ـ رضي الله عنهن ـ كانت مدعاة لاستشارتهن وتقديمهنّ في الرأي، فقد كانت الشفاء بنت عبد الله القرشية العدوية من عاقلات الناس وفضلياتهن، وكان عمر يقدّمها في الرأي ويرضاها[٢٦].

ولو تتبعنا كتب التاريخ والسير لوجدنا أمثلة لا حصر لها لنساء كان لهنّ الدور الإيجابي المؤثّر في المجتمع والدولة، ولو أمعنّا النظر في النساء المسلمات اليوم وما تتحلّى به كثيرات منهنّ من علم وتجارب تشمل غالب مناحي الحياة من تعليم واقتصاد وصحة وغيرها لأيقنّا أنّ باستطاعتهنّ إبداء الرأي والمشورة في كثير من القضايا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والشرعية في ما يعود بالنفع على المسلمين.

المبحث الثالث: استشارة النساء في مسائل السياسة والقضايا العامة

فاضت كتب السنة والسيرة بروايات ومواقف تدلّ على عناية النبي (ﷺ) بمشورة النساء وقبول رأيهنّ، واستمرّ الحال مع أصحابه من بعده الذين اهتدوا بهديه واستنّوا بسنّته في الأخذ برأي أمهات المؤمنين وغيرهن من الصحابيات ـ رضي الله تعالى عنهن أجمعين ـ، ومن ذلك: عن الزيادي قال: حدثنا حماد بن زيد عن هشام عن الحسن قال: كان النبي صلى الله عليه وآله يستشير حتى المرأة فتشير عليه بالشيء فيأخذ به[٢٧].

وسواء كان رأي الصحابيات ـ رضي الله تعالى عنهن ـ بالقول أو بالفعل فإنّ النبي (ﷺ) كان يأخذ به، فعن عائشة (رضي الله عنها) قالت: إن كانت المرأة لتجير على المؤمنين فيجوز[٢٨]. وعن أبي هريرة (رضي الله عنه) قال: إن المرأة لتأخذ للقوم يعني تجير على المسلمين. قال الترمذي: وفي الباب

---

(٢٥) المصدران نفسهما، ج ٤، ص ٣٨٣ ـ ٣٨٤ على التوالي.

(٢٦) ابن الأثير، **أسد الغابة في معرفة الصحابة**، الجزء ٧، ص ١٦٢.

(٢٧) ابن قتيبة، **عيون الأخبار**، تحقيق محمد الإسكندراني، الطبعة الأولى (بيروت: ١٤١٧ ـ ١٩٩٧)، الجزء ١، ص ٨٢.

(٢٨) رواه أبو داود في: **سنن أبي داود** (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي، ١٩٥٢م)، كتاب الجهاد ٩، باب في أمان المرأة ١٦٧، رقم ٢٧٦٤، الجزء ٣، ص ١٩٤.

عن أم هانئ، وهذا حديث حسن غريب، وسألت محمداً فقال: هذا حديث صحيح. وعن أم هانئ (﵂) أنها قالت أجرت رجلين من أحمائي، فقال الرسول (ﷺ): «قد أمنا من أمنت». قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح، والعمل على هذا عند أهل العلم، أجازوا أمان المرأة[٢٩]. وهذه الروايات تدلّ على الأخذ برأي المرأة الذي هو فعلها، وسيأتي تفصيل القصة في مبحث استشارة النساء في القضايا العسكرية.

وقد سار الصحابة على هدي النبي (ﷺ) في مشورة النساء، فكان أبو بكر وعمر يستشيران عائشة وحفصة ـ رضي الله عنهم أجمعين ـ في بعض أمور المسلمين ولا سيما ما كان من أمر النساء وعلمن فيه خبراً عن المصطفى (ﷺ)، وكذا غيرهم من الصحابة (﷡). ومن الآثار الواردة في هذا ما رواه البيهقي عن الإمام ابن سيرين (ت. ١١٠هـ) ـ رحمه الله ـ قال: «كان عمر بن الخطاب [﵁] يستشير حتى إنه كان يستشير المرأة، وربما أبصر في قولها الشيء فيأخذ به»[٣٠].

وعن محمد بن لبيد (﵁) قال: «كانت عائشة تفتي في عهد عمر وعثمان (﵄) إلى أن ماتت رحمها الله. وكان الأكابر من أصحاب رسول الله (ﷺ) يرسلان إليها فيسألانها عن السنن»[٣١]. وعن أبي موسى الأشعري (﵁) قال: «ما أشكل علينا أصحاب رسول الله [ﷺ] حديث قط فسألنا عائشة فوجدنا عندها منه علماً»[٣٢]. فكان الصحابة يستشيرونها ويسألونها عما أشكل عليهم في أمر دينهم. وقد ألف الإمام بدر الدين الزركشي (ت. ٧٩٤هـ) ـ رحمه الله ـ كتاباً بعنوان: **الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة**، وهو كتاب مشهور مطبوع ومحقق[٣٣].

---

(٢٩) رواه الترمذي في: **سنن الترمذي**، كتاب السير ٢٢، باب ما جاء في أمان المرأة والعبد، الجزء ٤، ص ١٢٠ ـ ١٢١.

(٣٠) البيهقي، **السنن الكبرى** وفي ذيله: ابن التركماني، **الجوهر النقي** (بيروت: دار المعرفة، ١٤١٣ ـ ١٩٩٢)، الجزء ١٠، ص ١١٣.

(٣١) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، الجزء ٢، ص ٣٧٥.

(٣٢) رواه الترمذي في: **سنن الترمذي**، كتاب المناقب ٥٠، باب فضل عائشة ـ رضي الله عنها ـ ٦٣، رقم ٣٨٨٣، الجزء ٥، ص ٦٦٣، وقال هذا حديث حسن صحيح.

(٣٣) الزركشي، **الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة**، تحقيق محمد سعيد الأفغاني، الطبعة الأولى (بيروت: ١٤١٠ ـ ١٩٨٠).

وقال أبو الضحى عن مسروق: رأيت مشيخة من أصحاب رسول الله (ﷺ) الأكابر يسألون عائشة عن الفرائض[٣٤]. وعن صالح بن كيسان (ت. ١٤٠هـ) ـ رحمه الله ـ وغيره أن عائشة (رضي الله عنها) جعلت تقول: «إن عثمان قتل مظلوماً، وأنا أدعوكم إلى الطلب بدمه، وإعادة الأمر شورى»[٣٥]. وهذا النص الأخير فيه دلالة صريحة على المشاركة المباشرة للنساء في أمر الشورى، بل دعوتهنّ إليه.

ومما يؤكد هذا ويبيّن عدم بُعد الصحابيات ـ رضي الله عنهن ـ عن وقائع الشورى ما أورده أبو عمر بن عبد البرّ قال: وفي بيت فاطمة بنت قيس بن خالد القرشية (رضي الله عنها) اجتمع أصحاب الشورى عند قتل عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)[٣٦].

ولم يكن كبار الصحابة يستنكفون عن استشارة النساء، فلما استُخلف عمر (رضي الله عنه) كان أول ما تكلم به عزل خالد بن الوليد، وكتب إلى أبي عبيدة (رضي الله عنه) بتأميره عليه، فلمّا ذكر ذلك أبو عبيدة لخالد قال: أنظرني استشر في أمري، ففعل أبو عبيدة، فدخل خالد على أخته فاطمة بنت الوليد ـ وكانت عند الحارث بن هشام ـ فأشارت عليه، فقبّل رأسها[٣٧].

ومثال آخر في ذلك يرويه ابن عمر (رضي الله عنهما) قال: دخلت على حفصة وَنَوْسَاتُها[٣٨] تنطف[٣٩]، قلت: قد كان من أمر الناس ما ترين فلم يُجعل لي من الأمر شيءٌ، قالت: الحَقْ فإنهم ينتظرونك، وأخشى أن يكون في احتباسك

---

(٣٤) ابن حجر، **الإصابة في تمييز الصحابة**، الجزء ٤، ص ٣٦٠؛ وابن عبد البر، **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، الجزء ٤، ص ٣٥٨.

(٣٥) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، الجزء ٢، ص ١٧٨.

(٣٦) ابن عبد البر، **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، الجزء ٤، ص ٣٨٣؛ وابن حجر، **الإصابة في تمييز الصحابة**، الجزء ٤، ص ٣٨٤.

(٣٧) ابن مسكويه، **تجارب الأمم وتعاقب الهمم**، الطبعة الثانية (طهران: دار سروش للطباعة والنشر، ٢٠٠١)، الجزء ١، ص ٣٠٣.

(٣٨) أي ذوائبها، فسمي الذوائب نوسات. انظر: ابن الأثير، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، تحقيق صلاح عويضة، الطبعة الأولى (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨ ـ ١٩٩٧)، الجزء ٥، ص ١١٢.

(٣٩) النطف هو الماء القليل، وتنطف أي تقطر ماء. انظر: المصدر نفسه، الجزء ٥، ص ٦٤.

عنهم فرقة، فلم تدعه حتى ذهب»[٤٠]. قال الحافظ بن حجر (ت. ٨٥٢هـ) ـ رحمه الله ـ : فشاور ابن عمر أخته في التوجه إليهم أو عدمه، فأشارت عليه باللحاق بهم خشية أن ينشأ من غيبته اختلاف يفضي إلى استمرار الفتنة[٤١].

وكانت الصحابيات ـ رضي الله عنهن ـ يبدين رأيهن ويشرن بما يرونه الحق على من جاء من الخلفاء بعد عهد الخلفاء الراشدين (رضي الله عنهم). روى عبد الخالق بن زيد بن واقد قال: حدثني أبي أن عبد الملك بن مروان حدثهم قال: كنت أجالس بريرة بالمدينة قبل أن ألي هذا الأمر فكانت تقول لي: يا عبد الملك إني أرى فيك خصالاً وإنك لخليق أن تلي هذا الأمر فإن وليت هذا الأمر فاحذر الدماء فإني سمعت رسول الله (ﷺ) يقول: إن الرجل لَيُدْفَعُ عن باب الجنة بعد أن ينظر إليها بملء محجمة من دم يريقه من مسلم بغير حق[٤٢].

وزيادة على ما سبق؛ فإنّ الصحابيات كنّ يبادرن بالمشورة في أمر السياسة العامة، فهذا ابن عمر (رضي الله عنهما) يقول: «دَخَلْتُ على حفصة فقالت: أعلمت أن أباك غير مستخلف؟ قال: قلت: ما كان ليفعل، قالت: إنه فاعل، قال: فحلفت أني أكلمه في ذلك. . .»[٤٣].

يتبيّن لنا من فعل حفصة (رضي الله عنها) في الحديث السابق وما سبقه من الأحاديث أنه ينبغي للنساء المسلمات اليوم أن يبادرن بإبداء رأيهنّ ويشرن على أقربائهن وأوليائهن وأولياء أمور المسلمين بما يرين فيه الخير والمصلحة والنفع لأمر النساء خاصة وللمسلمين عامة، كما كان فعل الصحابيات ـ رضي الله عنهن ـ اللاتي لم يُقصّرن في دورهنّ في إبداء المشورة والاهتمام بالمصالح العامة للمسلمين.

---

(٤٠) رواه البخاري في: **صحيح البخاري**، كتاب المغازي ٦٤، باب غزوة الخندق ٢٩، رقم ٤١٠٨، الجزء ٧، ص ٤٦٥.

(٤١) ابن حجر، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، راجعه قصي محب الدين الخطيب، الطبعة الأولى (القاهرة: دار الريان للتراث، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م)، الجزء ٧، ص ٤٦٥.

(٤٢) ابن حجر، **الإصابة في تمييز الصحابة**، الجزء ٤، ص ٢٥٢؛ وابن عبد البر، **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، الجزء ٤، ص ٢٤٩.

(٤٣) رواه مسلم في: **صحيح مسلم**، كتاب الإمارة ٣٣، باب الاستخلاف وتركه ٢، رقم ١٨٢٣، الجزء ١٢، ص ٥٢٣.

المبحث الرابع: استشارة النساء في أمور الدين والدعوة إلى الله

لم تقتصر استشارة النبي (ﷺ) وصحابته الكرام للنساء على القضايا العامة، بل كانوا يستشيرونهنّ في أمور الدين وفي ما يتعلّق بالدعوة إلى الله وتبليغ شرعه وأحكامه، سواء بالاستشارة المباشرة لهنّ أو في ما ينقلنه ويروينه عن النبي (ﷺ) في ذلك. قال الإمام الشوكاني (ت. ١٢٥٥هـ) ـ رحمه الله ـ : «لم ينقل عن أحد من العلماء بأنه ردّ خبر امرأة لكونها امرأة، فكم من سنّة قد تلقّتها الأمة بالقبول من امرأة واحدة من الصحابة، وهذا لا ينكره من له أدنى نصيب من علم السنة»[٤٤].

وأما استشارة النساء في الأمر العارض فأكثر من أن تُحصر، ومن ذلك مشورة أم المؤمنين خديجة (رضي الله عنها) على النبي (ﷺ) أول ما نزل عليه الوحي، فإنّه لما رجع إليها يرجف فؤاده ويقول: «زملوني، زملوني»، طمأنته خديجة (رضي الله عنها) وقالت: «كلا والله، لا يخزيك الله أبداً، إنك لتصل الرحم، وتحمل الكَلّ، وتكسب المعدوم، وتقري الضيف، وتعين على نوائب الحق»، ثمّ أشارت عليه بالذهاب لورقة بن نوفل لمعرفته بالإنجيل[٤٥].

وأشهر ما يروى في ذلك مشورة أم سلمة (رضي الله عنها) على النبي (ﷺ) في التحلّل من العمرة في قصّة صلح الحديبية، وهي من الصور الرائعة للشورى في السيرة النبوية، ففي حديث صلح الحديبية عن عروة بن الزبير عن المسور بن مخرمة ومروان ـ يصدق كل واحد منهما حديث صاحبه ـ قالا: خرج رسول الله (ﷺ) زمن الحديبية حتى إذا كانوا ببعض الطريق... قال: فلمّا فرغ من قضية الكتاب قال رسول الله (ﷺ) لأصحابه: «قوموا فانحروا، ثم احلقوا». قال: فوالله ما قام منهم رجل، حتى قال ذلك ثلاث مرات، فلما لم يقم منهم أحد دخل على أم سلمة،

---

(٤٤) الشوكاني، **نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار**، الجزء ٨، ص ٢٢.

(٤٥) رواه البخاري في: **صحيح البخاري**، كتاب بدء الوحي ١، باب كيف كان بدء الوحي ٣، رقم ٣، الجزء ١، ص ٣٠.

فذكر لها ما لقي من الناس، فقالت أم سلمة: يا نبيّ الله أتحب ذلك؟ اخرج ثم لا تكلم أحداً منهم كلمة حتى تنحر بدنك وتدعو حالقك فيحلقك، فخرج فلم يكلّم أحداً منهم حتى فعل ذلك نحر بدنه ودعا حالقه فحلقه، فلمّا رَأوا ذلك قاموا فنحروا، وجعل بعضهم يحلق بعضاً، حتى كاد بعضهم يقتل بعضاً غماً»[٤٦].

ومما أُثر في استفتاء النساء والأخذ برأيهنّ إذا عُرف اختصاصهنّ في أمر من الأمور الدينية فضلاً عن الأمور الدنيوية ما ذكره عبيد الله بن عبد الله بن عتبة: «أنّ أباه كتب إلى عمر بن عبد الله بن الأرقم الزهري يأمره أن يدخل على سبيعة بنت الحارث الأسلمية فيسألها عن حديثها وعن ما قال لها رسول الله (ﷺ) حين استفتته»[٤٧].

ومما يدلّ على حسن رأي النساء الصحابيات ـ رضي الله عنهن ـ وحسن تدبيرهنّ ما رُوي عن إحداهنّ وفيه دلالة على سرعة بديهتها؛ إذ إنها قطعت برأي خلافاً وقع بين بعض الصحابة (ﷺ) في حجّة الوداع؛ فعن أم الفضل لبابة بنت الحارث[٤٨] (ﷺ) أنّ أناساً من الصحابة تمارَوْا ـ أي تجادلوا واختلفوا ـ عندها يوم عرفة في صوم النبي (ﷺ)، فقال بعضهم: هو صائم، وقال بعضهم: ليس بصائم، فأرسلتُ إليه بقدح لبن وهو واقف على بعيره بعرفة فشربه[٤٩]. فتبين أن رسول الله (ﷺ) لم يكن صائماً يوم عرفة، وعلم ذلك برؤيته يشرب اللبن الذي أرسلته أم الفضل (ﷺ) إليه. قال الحافظ بن حجر (ت. ٨٥٢هـ) ـ رحمه الله ـ : «وفيه البحث والاجتهاد في حياته [ﷺ]، والمناظرة في العلم بين الرجال والنساء»[٥٠]. وهذا يدلّ

---

(٤٦) رواه البخاري في: **صحيح البخاري**، كتاب الشروط ٥٤، باب الشروط في الجهاد ١٥، رقم ٢٧٣١، الجزء ٥، ص ٣٨٨.

(٤٧) رواه البخاري في: المصدر نفسه، كتاب المغازي ٦٤، باب ١٠، رقم ٣٩٩١، الجزء ٧، ص ٣٦٠.

(٤٨) هي أخت أم المؤمنين ميمونة، وزوج العباس بن عبد المطلب، ماتت بعده في خلافة عثمان (ﷺ). ابن حجر، **تقريب التهذيب**، رقم ٨٦٧٦.

(٤٩) رواه البخاري في: **صحيح البخاري**، كتاب الحج ٢٥، باب الوقوف على الدابة بعرفة ٨٨، رقم ١٦٦١، الجزء ٣، ص ٥٩٩؛ ورواه مسلم في: **صحيح مسلم**، كتاب الصيام، باب استحباب الفطر للحاج يوم عرفة، رقم ١١٢٣، الجزء ٢، ص ٧٩١.

(٥٠) ابن حجر، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، الجزء ٤، ص ٢٨٠.

على أنّ النساء كنّ يشاركن الرجال في تحقيق المسائل بالمناظرة والمحاورة في ما يلزم من أحكام الدين، والوقوف على سنّة سيّد المرسلين، مع الالتزام بالضوابط والآداب الشرعيّة كالحجاب واجتناب الخلوة وعندئذ يمكن الاستفادة من المرأة في نشر العلم والدعوة وبذل النصيحة وتقديم المشورة اقتداءً بفعل الصحابيّات ومن بعدهنّ من النساء الصالحات اللاتي نشرن العلم في عصرهنّ.

بل كان الرسول (ﷺ) يسأل ويستفسر حتى من الخادمة في منزله وفيه استحثاث لها على المشاركة في همومه (ﷺ) ما يؤدّي إلى نتائج محمودة، فقد أخرج أبو بكر بن أبي شيبة والطبراني من طريق أبي نعيم عن حفصة ولفظه عن أمّها خولة، وكانت خادم الرسول (ﷺ)، أنّ جرواً دخل البيت فدخل تحت السرير ومكث النبي (ﷺ) ثلاثاً لا ينزل عليه الوحي، فقال: «يا خولة ما حدث في بيت رسول الله، جبريل لا يأتيني!» فقلت: والله ما علمت، فأخذ برده فلبسه وخرج، فقلت: لو هيّأت البيت فكنسته فإذا بجرو ميت فأخذته فألقيته، فجاء الرسول (ﷺ) ترعد لحيته، وكان إذا أتاه الوحي أخذته الرعدة، فقال: «يا خولة دثريني»، فأنزل الله تعالى: ﴿**وَالضُّحَى. وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى**﴾[٥١] [الضحى: ١ ـ ٢].

وخير ما كانت تشير به الصحابيات ـ رضي الله عنهن ـ على أزواجهنّ دخول الإسلام ومفارقة الشرك. فهذه أم سليم (رضي الله عنها) لما خطبها أبو طلحة قالت: «والله ما مثلك يا أبا طلحة يرد، ولكنك رجل كافر، وأنا امرأة مسلمة، ولا يحلّ لي أن أتزوّجك فإن تسلم فذاك مهري، وما أسألك غيره»، فأسلم، فكان ذلك مهرها. قال ثابت: «فما سمعت بامرأة قط كانت أكرم مهراً من أم سليم الإسلامَ»[٥٢].

وتلك أم حكيم بنت الحارث (رضي الله عنها) زوج عكرمة بن أبي جهل (رضي الله عنه)، فإنها أسلمت يوم الفتح، ولما علمت أن الرسول (ﷺ) أمر بقتل عكرمة

---

(٥١) ابن حجر، **الإصابة في تمييز الصحابة**، الجزء ٤، ص ٢٩٤؛ وابن الأثير، **أسد الغابة في معرفة الصحابة**، الجزء ٧، ص ٤٢٠.

(٥٢) رواه النسائي في: **سنن النسائي**، كتاب النكاح، باب التزويج على الإسلام، رقم ٣٣٤١، الجزء ٦، ص ١١٤، بسند صحيح.

ذهبت إلى النبي (ﷺ) وطلبت منه الأمان لزوجها فأعطاها ذلك، فكان عكرمة قد فرّ إلى اليمن، فخرجت في طلبه فأدركته وقد ركب سفينة فنادته «يا ابن عم، هذا أمان معي من رسول الله (ﷺ) فإن تُسلم وتقبل أمانَ رسول الله (ﷺ) فأنا زوجتك، وإلا انقطعت العصمة بيني وبينك»[٥٣]. فهذا يدلّ على حرصها على إسلام زوجها ومشورتها عليه باعتناق الإسلام والرجوع معها إلى مكّة مسلماً، ويتولّى الولاء والبراء لديها أنها له إذا دخل في الإسلام وإلا انقطعت الصلة بينهما إذا بقي على الكفر، فما كان منه إلا أن أسلم وحسن إسلامه. وقيل: إنه استشهد في معركة اليرموك[٥٤].

وفي استشارة النبي (ﷺ) لبريرة (رضي الله عنها) في قصّة الإفك دليل على أن المرأة ذات رأي واطلاع ووجهة نظر قد تخفى على عقلاء الرجال، فقد مرّ على النبي (ﷺ) موقف شديد في قصة الإفك التي روّجها المنافقون، ووقع فيها من وقع من الصحابة ـ رضي الله عنهم أجمعين ـ، فاتهموا زوراً وبهتاناً أم المؤمنين عائشة (رضي الله عنها) في عرضها. فلمّا تأخّر الوحي استشار النبي (ﷺ) علي بن أبي طالب، وأسامة بن زيد، وبريرة مولاة عائشة[٥٥]. قال الحافظ بن حجر (ت. ٨٥٢ هـ) ـ رحمه الله ـ : «سؤاله (ﷺ) بريرة عن حال عائشة وجوابها ببراءتها واعتماد النبي (ﷺ) على قولها حتى خطب فاستعذر من عبد الله بن أُبيّ، وكذلك سؤاله من زينب بنت جحش عن حال عائشة وجوابها ببراءتها أيضاً، وقول عائشة في حق زينب: هي التي كانت تساميني، فعصمها الله بالورع»[٥٦].

كل ما سبق من الروايات يؤكد مكانة النساء وأهمية الاستنارة برأيهن حتى في أكثر الأمور أهمية كأمر انقطاع الوحي أو ما يتعلّق بقضايا خطيرة وشائكة تتعلق بحياة النبي (ﷺ) كقصة الإفك، ولا يقتصر الأمر على ذلك بل يتعدّاه إلى بعض الحالات الصعبة كحال الحرب وفي أثناء المعارك، كما سيتبين في الروايات الآتية.

---

(٥٣) أورده ابن عساكر في: **تاريخ دمشق**، الجزء ١١، ص ٧٥٥.

(٥٤) ابن حجر، **الإصابة في تمييز الصحابة**، ص ٢٢٥.

(٥٥) رواه البخاري في: **صحيح البخاري**، ص ٢٦٦١.

(٥٦) ابن حجر، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، الجزء ٥، ص ٢٧٣.

المبحث الخامس: استشارة النساء في القضايا العسكرية

ساق الله تعالى لنا العبر والمواعظ في أخبار من سبقنا من الأمم، ومنها ذكر مشاورة ملكة سبأ لقومها في شأن ما أرسل لها نبي الله سليمان (عليه السلام)، قال تعالى: ﴿**قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْراً حَتَّى تَشْهَدُونِ**﴾ [النمل: ٣٢] فأعادوا المشاورة لها، قال تعالى: ﴿**قَالُوا نَحْنُ أُولُوا قُوَّةٍ وَأُولُوا بَأْسٍ شَدِيدٍ وَالأَمْرُ إِلَيْكِ فَانظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ**﴾ [النمل: ٣٣] فكانت امرأة عاقلة حازمة فأشارت عليهم بأنه لا قبل لهم بسليمان وجنوده، وختمت بما هو خير ﴿**قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾ [النمل: ٤٤]. وقد علّق ابن عاشور ـ رحمه الله ـ على هذه الآية بقوله: «يُستَروح من سياق هذه الآية حُسن الشورى»[٥٧].

وقد أخذ النبي (ﷺ) بمشورة بعض نساء الصحابة ـ رضي الله عنهم أجمعين ـ وأكرمهنّ بالاستجابة لما يشرن به عليه أو يطلبنه منه تقديراً لمكانتهن وسابقتهن في الإسلام؛ فقد روى البخاري في **صحيحه** عن أم هانئ ابنة أبي طالب (رضي الله عنها) قالت: ذهبت إلى رسول الله (ﷺ) عام الفتح فوجدته يغتسل وفاطمة ابنته تستره، فسلمت عليه، فقال: «من هذه؟» فقلت: أنا أم هانئ بنت أبي طالب، فقال: «مرحباً بأم هانئ»، فلما فرغ من غسله قام فصلى ثمان ركعات ملتحفاً في ثوب واحد. فقلت: يا رسول الله زعم ابن أمي عليّ أنه قاتلٌ رجلاً قد أجرته، فلان ابن هبيرة، فقال رسول الله (ﷺ): «قد أجرنا من أجرت يا أم هانئ»[٥٨]. وقد بوب البخاري (ت. ٢٥٦هـ) ـ رحمه الله ـ على هذا الحديث بقوله: «باب أمان النساء وجوارهن»، من كتاب الجزية والموادعة[٥٩]. وقال ابن المنذر (ت.

(٥٧) الطاهر ابن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير**، د.ط (تونس: الدار التونسية للنشر، د.ت)، الجزء ١٩، ص ٢٦٤.

(٥٨) رواه البخاري في: **صحيح البخاري**، كتاب الجزية والموادعة ٥٨، باب أمان النساء وجوارهن ٩، رقم ٣١٧١، الجزء ٦، ص ٣١٥.

(٥٩) رواه البخاري في: المصدر نفسه.

٣١٨هـ) رحمه الله: «أجمع أهل العلم على جواز أمان المرأة، وانفرد ابن الماجشون فقال: لا يجوز»(٦٠).

وقد انتهج عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) هدي النبي (صلى الله عليه وسلم) في استشارة النساء، فرُوي أنه سمع امرأة وهي تقول:

تطاول هذا الليل واسودّ جانبه وأرّقني إذ لا حبيب ألاعبه

فلولا الذي فوق السماوات عرشه لزُعزع من هذا السرير جوانبه

فأصبح عمر (رضي الله عنه) فأرسل إليها فقال: أنت القائلة كذا وكذا؟ قالت: نعم. قال: لِمَ؟ قالت: أجهزت زوجي في هذه البعوث. فسأل حفصة، كم تصبر المرأة من زوجها؟ فقالت: ستة أشهر، فكان عمر بعد ذلك يقفل بعوثه لستة أشهر، وفي رواية ثلاثة أشهر أو أربعة أشهر(٦١).

ولم تكن مشاركة الصحابيات بالرأي والمشورة، بل كنّ يشارِكْن مشاركة فعلية يبدين خلالها آراءهن، فهذه هند بنت عتبة القرشية الهاشمية (رضي الله عنها) شهدت اليرموك وحرّضت على قتال الروم مع زوجها أبي سفيان (رضي الله عنه)(٦٢).

وكان للخنساء بنت عمرو السلمية الشاعرة المشهورة رأي ومشورة ونصح في الحروب، فهؤلاء أبناؤها يتبعون رأيها، ويقول أولهم في ذلك:

يا إخوتي إن العجوز الناصحة قد نصحتنا إذ دعتنا البارحة

بمقالة ذات بيان واضحة وإنما تلقون عند الصابحة

من آل ساسان كلاباً نابحة

---

(٦٠) ابن المنذر، **الإجماع**، تحقيق عبد الله البارودي، الطبعة الأولى (بيروت: دار الجنان، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م)، ص ٦١.

(٦١) رواه عبد الرزاق في: **المصنف**، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، الطبعة الثانية (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م)، رقم ١٢٥٩٣، الجزء ٧، ص ١٥١؛ ورواه البيهقي في: **السنن الكبرى**، الجزء ٩، ص ٢٩، بسند صحيح.

(٦٢) ابن الأثير، **أسد الغابة في معرفة الصحابة**، الجزء ٧، ص ٢٩٢.

وقال الآخر:

إن العجوز ذات حزم وجلد قد أمرتنا بالسداد والرشد
نصيحة منها وبراً بالولد فباكروا الحرب حماة في العدد

ولابنيها الآخرين شعر في ذلك[٦٣].

المبحث السادس: استشارة النساء في القضايا المتعلقة بالبيت والقضايا العائلية

ذكر الله تعالى مشاورة المرأة في القرآن الكريم في عدة مواضع منها مشاورة الزوج لزوجته في فطام ولدهما قبل تمام الحولين، قال تعالى: ﴿**فَإِنْ أَرَادَا فِصَالاً عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فلا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا**﴾ [البقرة: ٢٣٣].

ومما ورد في القرآن كذلك مشورة أخت موسى (عليه السلام) على بيت فرعون بمن يرضعه لهم، قال تعالى: ﴿**إِذْ تَمْشِي أُخْتُكَ فَتَقُولُ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ مَنْ يَكْفُلُهُ فَرَجَعْنَاكَ إِلَىٰ أُمِّكَ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ**﴾ [طه: ٤٠].

وورد في قصة موسى (عليه السلام) المشورة في المعاملات حيث أشارت ابنة الرجل الصالح على أبيها بقولها كما في قوله تعالى: ﴿**قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الأَمِينُ**﴾ [القصص: ٢٦].

وأما السنة النبوية فورد فيها ما يدل على أن الصحابيات كن يُستشرن ويُعمل برأيهنّ، وكن يُشرن بالرأي السديد لأقاربهنّ في الأمور العائلية. وتصل استشارة المرأة مع إمضاء رأيها إلى أمر الحدود في القتل، فمع ما جرت عليه عادة العرب وانتشر عنهم من عدم الأخذ برأي المرأة في القضايا الكبيرة كالتي تتعلق بالدماء والقتل والثأر، إلا أن النبي (ﷺ) بين أنه يحق للمرأة أن تعفو عن القاتل الذي وجب عليه القصاص إن كان المقتول من أوليائها. فعن عائشة (رضي الله عنها) عن رسول الله (ﷺ) أنه قال: «على المقتتلين أن ينحجزوا الأول فالأول وإن كانت امرأة». قال أبو داود: بلغني أن عفو النساء في القتل جائز

---

(٦٣) ابن حجر، **الإصابة في تمييز الصحابة**، الجزء ٤، ص ٢٨٨؛ وابن عبد البر، **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، الجزء ٤، ص ٢٩٥.

إذا كانت إحدى الأولياء. وبلغني عن أبي عبيد في قوله: «ينحجزوا» «يكفوا عن القَوَد»[٦٤]. وقال الخطابي: وقد اختلف الناس في عفو النساء، فقال أكثر أهل العلم: عفو النساء عن الدم جائز كعفو الرجال[٦٥].

وكانت الصحابيات ـ رضي الله عنهن ـ يشرن على أقاربهن بما فيه خير من الناحية الاجتماعية مما يوافق الشرع والسنة النبوية، فلما أراد عبد الله بن عمر (رضي الله عنهما) ألا يتزوج، أشارت عليه أخته حفصة أم المؤمنين فقالت: «تزوج، فَإِنْ وُلِدَ لَكَ وَلَدٌ فعاش بعدك دعا لك»، فاستجاب لمشورتها وتزوج، ورزق بأبناء[٦٦].

وورد الأمر بمشاورة الأم في نكاح ابنتها، فقد جاء الحديث عن عبد الله بن عمر (رضي الله عنهما) أنه خطب إلى نسيب له ابنته وكان هوى أم المرأة في ابن عمر (رضي الله عنهما)، وكان هوى أبيها في يتيم له. قال: فزوّجها الأب يتيمه ذلك، فجاءت النبي (ﷺ) فذكرت ذلك له، فقال النبي (ﷺ): «آمروا النساء في بناتهن»[٦٧]. قال الخطابي (ت. ٣٨٨هـ) ـ رحمه الله ـ : «أي استأذنوهنّ وشاوروهنّ، وهو أمر استحباب من جهة استطابة أنفسهنّ، وحسن المعاشرة معهنّ، لأنّ في ذلك بقاء للصحبة بين البنت وزوجها إذا كان برضى الأم، خوفاً من وقوع الوحشة بينهما إذا لم يكن برضاها؛ إذ البنات إلى الأمهات أميل، وفي سماع قولهنّ أرغب، ولأنّ المرأة ربما علمت من حال ابنتها الخافي عن أبيها أمراً لا يصلح معه النكاح من علّة

---

(٦٤) رواه أبو داود في: **سنن أبي داود**، كتاب الديات ٣٣، باب عفو النساء عن الدم ١٦، رقم ٤٥٣٨، الجزء ٤، ص ٦٧٥.

(٦٥) الخطابي، **معالم السنن**، مع حاشية السنن، تحقيق عزت عبيد الدعاس، الطبعة الأولى (دار الحديث، ١٣٨٩هـ/ ١٩٧٠م)، الجزء ٤، ص ٦٧٥.

(٦٦) رواه ابن أبي شيبة في: **المصنف**، تحقيق عامر الأعظمي، الطبعة الأولى (بومباي الهند: الدار السلفية، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨١م)، كتاب النكاح، باب ما قالوا في الرجل يقبل ابنته أو أخته، الجزء ٤، ص ٤٨.

(٦٧) رواه أحمد في: **المسند**، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون، الطبعة الأولى (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م)، رقم ٤٩٠٥، الجزء ٢، ص ٣٤؛ ورواه أبو داود في: **سنن أبي داود**، كتاب النكاح ٦، باب في الاستئمار ٢٤، رقم ٢٠٩٥، الجزء ٢، ص ٥٧٥؛ ورواه البيهقي في: **السنن الكبرى**، كتاب النكاح، باب ما جاء في إنكاح الآباء الأبكار، رقم ١٣٤٤١، الجزء ٧، ص ١١٥. ورواه عبد الرزاق في: **المصنف**، كتاب النكاح، باب ما يكره عليه من النكاح فلا يجوز، رقم ١٠٣١١، الجزء ٦، ص ١٤٩.

تكون بها، أو آفة تمنع من وفاء حقوق النكاح»[٦٨]. ومثله الحديث الذي يرويه أبو برزة الأسلمي في قصة خطبة جليبيب، وفيه: فقال رسول الله (ﷺ) لرجل من الأنصار: «زوجني ابنتك»، فقال: نعم وكرامة يا رسول الله، ونعم عيني. فقال: «إني لست أريدها لنفسي»، قال: فلمن يا رسول الله؟ قال: لجليبيب». قال: فقال يا رسول الله، أشاور أمها. . . .» الحديث[٦٩]. فدلت هذه الأحاديث على أنّ الشورى في تزويج البنت تكون ثلاثية بين البنت وأمها وأبيها.

وكل هذه الأخبار تدل على عناية السلف الصالح ـ رحمهم الله ـ باستشارة النساء، وأخذ رأيهنّ وفق ما لديهنّ من علم وخبرة في التدبير والحفاظ على أواصر القربى، وهذا دليل على تكريم الإسلام للمرأة، فكانت المرأة عندهم مثالاً للرأي السديد، والمشورة الناصحة إذا وفقت للعلم الشرعي والخوف من الله تعالى عند نصح الآخرين والإشارة عليهم وإرشادهم لفعل الخير.

ولو التزم الناس بهذا الهدي النبوي مع غيره من النصوص الواردة في بناء الأسرة وتدبير أمورها لتجنب الناس كثيراً من المشاكل والخلافات التي تقع ويتكرر حدوثها مع الأسف عند عدم الاعتبار لرأي المرأة، وهي الأعلم بما يناسبها ويناسب ابنتها ويلبي حاجاتها ورغباتها، فإذا انضاف إلى ذلك حرص ولي أمر المرأة على ما ينفعها كان بناء الأسرة مستقيماً ومتيناً، ولَما رأينا نِسَب الطلاق في ازدياد كما هو الحال في كثير من بلاد المسلمين اليوم، والله المستعان.

المبحث السابع: استشارة النساء في ما يتعلق بأمورهن، وتمثيل المرأة للنساء

مهما بلغ الرجال من العلم والمعرفة والدين تبقى أمور تتعلّق بالنساء لا بد من أن يكون لهنّ من يمثّلهنّ فيها ويبيّن متطلباتهنّ وحاجاتهنّ التي تختلف بمقتضى الفطرة عن حاجات الرجال، وكان النبي (عليه الصلاة

---

(٦٨) الخطابي، **معالم السنن**، الجزء ٢، ص ٥٧٥.

(٦٩) رواه أحمد في: **المسند**، رقم ١٩٧٨٤، (٣٣:٢٨)، وإسناده صحيح على شرط مسلم.

والسلام) يعتني بمن يمثّل النساء بل يشيد بهنّ لما يرى فيهن من العقل وحسن الرأي، ومن أشهر ما ورد في ذلك ما رُوي عن أسماء بنت يزيد بن السكن الأنصارية أنها أتت النبي (ﷺ) فقالت: إني رسول مَنْ ورائي مِنْ جماعة نساء المسلمين كلهنّ يقلن بقولي وعلى مثل رأيي أنّ الله تعالى بعثك إلى الرجال والنساء... وعَدَّدت ما يميز الرجال عن النساء وقالت: أنشاركهم في الأجر يا رسول الله؟ فالتفت رسول الله (ﷺ) بوجهه إلى أصحابه فقال: هل سمعتم مقالة امرأة أحسن سؤالاً عن دينها من هذه؟ فقالوا: بلى والله يا رسول الله... الحديث. وعند ابن الأثير في ما رواه مسلم بن عبيد أنّها أتت النبي (ﷺ) وهو بين أصحابه فقالت: بأبي وأمي أنت يا رسول الله أنا وافدة النساء إليك[٧٠].

وكان النساء يتشاورن في ما بينهن ويتناقشن في ما لهنّ من الحقوق في الدين والمجتمع ويوصلن أصواتهنّ إلى النبي (ﷺ) بصفته رسول الله ولكونه إمام المسلمين، فعن أسماء بنت عميس (رضي الله عنها) أنها لما رجعت من الحبشة ومعها زوجها جعفر بن أبي طالب (رضي الله عنه) دخلت على نساء النبي (ﷺ) فقالت: هل نزل فينا شيء من القرآن؟ قلن: لا. فأتت النبي (ﷺ) فقالت: يا رسول الله، إن النساء لفي خيبة وخسار، قال: «ومم ذلك؟» قالت: لأنهنّ لا يذكرن في الخير كما يذكر الرجال. فأنزل الله تعالى: ﴿**إِنَّ المُسلِمينَ والمُسلِماتِ**...﴾ [الأحزاب: ٣٥][٧١] وروى عكرمة عن أم عمارة الأنصارية، أنها أتت النبي (ﷺ) فقالت: ما أرى كل شيء إلا للرجال وما أرى النساء يذكرن بشيء، فنزلت هذه الآية: ﴿**إِنَّ المُسلِمينَ والمُسلِماتِ**...﴾[٧٢].

قال ابن عاشور (ت. ١٣٩٣هـ) ـ رحمه الله ـ في تفسير هذه الآية: «المقصود من أصحاب هذه الأوصاف المذكورة النساءُ، وأما ذكر الرجال

---

(٧٠) ابن عبد البر، **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، الجزء ٤، ص ٢٣٧؛ وابن الأثير، **أسد الغابة في معرفة الصحابة**، الجزء ٧، ص ١٩.

(٧١) الواحدي، **أسباب النزول**، تحقيق أحمد صقر، الطبعة الثالثة (دمشق: مؤسسة علوم القرآن، ١٤٠٧ ـ ١٩٨٧)، ص ٤١٣.

(٧٢) رواه الترمذي في: **سنن الترمذي**، كتاب تفسير القرآن ٤٨، باب ٣٤، رقم ٣٢١١، الجزء ٥، ص ٣٣٠. قال أبو عيسى: هذا حديث حسن غريب.

فللإشارة إلى أن الصنفين في هذه الشرائع سواء. ليعلموا أن الشريعة لا تختص بالرجال، لا كما كان معظم شريعة التوراة خاصاً بالرجال إلا الأحكام التي لا تتصور في غير النساء»[٧٣].

المبحث الثامن: استشارة المرأة في ما يخصها

وأما استشارة المرأة في ما يتعلق بشؤونها الشخصية كحقوقها المالية والاجتماعية خاصة ما يتعلق بالنكاح من قبول وردّ وبالطلاق، فورد فيه عدة أدلة.

ابتداءً، أمر النبي (ﷺ) بمشاورة المرأة قبل نكاحها، فقال (عليه الصلاة والسلام): «لا تنكح الأيم حتى تستأمر، ولا تنكح البكر حتى تستأذن» قالوا: يا رسول الله، كيف إذنها؟ قال: «أن تسكت»[٧٤]. وعن ابن عباس (رضي الله عنهما) أن النبي (ﷺ) قال: «الأيم أحقّ بنفسها من وليها، والبكر تستأذن في نفسها وإذنها صماتها»[٧٥]. وعن عائشة (رضي الله عنها) قالت: قلت يا رسول الله أتُستأمر النساء في أبضاعهن؟ قال: «إن البكر تُستأمر فتستحي فتسكت وإذنها سكوتها»[٧٦]. قال ابن الأثير (ت. ٦٠٦هـ) ـ رحمه الله ـ : «إنّما قال في حقّ الأيم تستأمر، وفي حقّ البكر تستأذن لأنّ الاستئمار طلب الأمر من قِبَلها، وأمرها لا يكون إلا بنطق، وأما الاستئذان فهو طلب الإذن، وقد يعلم إذنها بسكوتها، لأنّ السكوت من أمارات الرضى»[٧٧].

واليتيمة كذلك تستشار، فعن أبي هريرة (رضي الله عنه) قال: قال

---

(٧٣) ابن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير**، (٢٢: ٢٠).

(٧٤) رواه البخاري في: **صحيح البخاري**، كتاب النكاح، باب لا ينكح الأب وغيره البكر والثيب إلا برضاها، رقم ٤٨٤٣، الجزء ٥، ص ١٩٧٤؛ ورواه مسلم في: **صحيح مسلم**، كتاب النكاح، باب استيمار الأيم والبكر في النكاح، رقم ٨٠٢.

(٧٥) رواه مسلم في: **صحيح مسلم**، كتاب النكاح، باب استيمار الأيم والبكر في النكاح، رقم ٨٠٣.

(٧٦) رواه البخاري في: **صحيح البخاري**، رقم ٥١٣٧، و٦٩٤٦، و٦٩٧١؛ ورواه مسلم في: **صحيح مسلم**، رقم ١٤٢٠؛ ورواه النسائي في: **السنن**، الجزء ٦، ص ٨٥ ـ ٨٦؛ ورواه أحمد في: **المسند**، (٦: ٤٥)، (٦: ١٠٣)، (٦: ١٦٥)، وتمام في الفوائد، رقم ٣٦٦، الجزء ١، ص ١٦٠.

(٧٧) ابن الأثير، **جامع الأصول**، الجزء ١١، ص ٤٦١.

رسول الله (ﷺ): «تُستأمر اليتيمة في نفسها وصمتها إقرارها»[78].

وأما في ما يتعلّق بتخييرها في النكاح بعد وقوعه من دون رضاها بين إمضائه وردِّه؛ فقد ورد عن الخنساء بنت خدّام الأنصارية[79] أنّ أباها زوّجها وهي بنت فكرهت ذلك، فأتت الرسول (ﷺ) فردّ نكاحها، وفي رواية أنه قال «أمرك بيدك»[80]، وهذا في الردّ.

وأما استشارتها لأخذ رأيها وإمضائه إن قبلت؛ ففيه من مرسل أبي قلابة قال: سبى النبي (ﷺ) جويرية (رضي الله عنها)، يعني وتزوجها، فجاءه أبوها فقال: إن ابنتي لا يُسبى مثلها فخلِّ سبيلها فقال: أرأيت إن خيرتها أليس قد أحسنت! قال: بلى. فأتاها أبوها فذكر لها ذلك، فقالت: اخترت الله ورسوله. وسنده صحيح[81]. ولعل من المناسب هنا ذكر القصة التي ترويها أم المؤمنين عائشة (رضي الله عنها) أن فتاة دخلت عليها فقالت: إن أبي زوّجني من ابن أخيه ليرفعَ بي خسيستَه[82] وأنا كارهة، فقالت عائشة (رضي الله عنها): اجلسي حتى يأتي رسول الله (ﷺ)، فجاء رسول (ﷺ) فأخبرته، فأرسل إلى أبيها فدعاه، فجعل الأمر إليها. فقالت: «يا رسول الله، قد أجزت ما صنع أبي، ولكن أردت أن تعلم النساء أن ليس للآباء من الأمر شيء»[83]،

(78) رواه البخاري في: **صحيح البخاري**، رقم ٥١٣٦، و٦٩٦٨، و٦٩٧٠؛ ورواه مسلم في: **صحيح مسلم**، رقم ١٤١٩؛ ورواه ابن أبي شيبة في: **المصنف**، الجزء ٤، ص ١٣٨؛ ورواه أحمد في: **المسند**، رقم (٢: ٢٢٩)، (٢: ٢٥٠)، (٢: ٢٥٩)، (٢: ٢٧٩)، (٢: ٣٨٤)، (٢: ٤٢٥)، (٢: ٤٧٥)؛ ورواه الترمذي في: **سنن الترمذي**، رقم ١١٠٧؛ ورواه أبو داود في: **سنن أبي داود**، رقم ٢٠٩٢، ٢٠٩٣، و٢٠٩٤.

(79) الخنساء بنت خدام الأنصارية الأوسية، زوج أبي لبابة، صحابية معروفة. ابن حجر، **تقريب التهذيب**، تحقيق محمد عوامة، الطبعة الثانية (حلب: دار الرشيد، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م)، رقم ٨٥٧٣.

(80) ابن حجر، **الإصابة في تمييز الصحابة**، الجزء ٤، ص ٢٨٦؛ وابن عبد البر، **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، الجزء ٤، ص ٢٩٥.

(81) ابن حجر، **الإصابة في تمييز الصحابة**، الجزء ٤، ص ٢٦٥.

(82) يعني أنه وضيع الحال فبزواجها منه صار رفيع الحال. قال الإمام السندي في: نور الدين السندي، **حاشية السندي على سنن النسائي**، الجزء ٦، ص ٨٧: «أي إنه خسيس فأراد أن يجعله بي عزيزاً. والخسيس الدنيء، والخسة والخساسة الحالة التي يكون عليها الخسيس، يقال رفع خسيسته إذا فعل به فعلاً يكون به رفعته، فجعل الأمر إليها، يفيد أن النكاح منعقد إلا أن نفاذه إلى أمرها».

(83) رواه أحمد في: **المسند**، رقم ٢٦٦٤٣، الجزء ٦، ص ٣٠٥؛ ورواه النسائي في: **سنن النسائي**، كتاب النكاح، باب البكر يزوجها أبوها وهي كارهة، رقم ٣٢٦٩، الجزء ٦، ص ٨٧، بسند صحيح.

وفي رواية: «أردت أن أعلم هل للنساء من الأمر شيء أم لا؟»[٨٤]

وعن أبي بكر بن محمد أن رجلاً من الأنصار يقال له أنيس بن قتادة زوج خنساء بنت خدام الأنصارية (رضي الله عنها) فقتل عنها يوم أحد، فأنكحها أبوها رجلاً فجاءت النبي (ﷺ) فقالت: إن أبي أنكحني رجلاً وإنّ عمّ ولدي أحب إليّ منه، فجعل النبي (ﷺ) أمرها إليها[٨٥].

وهنالك حديث عام في تخييرها وجعل الأمر بيدها وهو حديث ابن عباس (رضي الله عنهما) أن جارية أتت رسول الله (ﷺ) فذكرت أن أباها زوجها وهي كارهة، فخيَّرها رسول الله (ﷺ)[٨٦].

وكما تستشار المرأة في أمر النكاح قبل وقوعه وبعده، فإنّها تستشار في الطلاق والفرقة؛ ومن ذلك مشورة النبي (ﷺ) لعائشة (رضي الله عنها) في تخييره لها بين المقام معه أو فراقها عنه؛ فعن عائشة (رضي الله عنها) قالت: أتاني نبي الله (ﷺ) فقال: «إني سأعرض عليك أمراً، فلا عليك أن تعجلي حتى تشاوري أبويك»، فقلت: وما هذا الأمر؟ قالت: فتلا عَلَيّ: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَاجِكَ إِن كُنتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحاً جَمِيلاً. وَإِنْ كُنْتُنَّ تُرِدْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالدَّارَ الآخِرَةَ فَإِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَاتِ مِنْكُنَّ أَجْراً عَظِيماً**﴾ [الأحزاب: ٢٨ ـ ٢٩]. قالت: فقلت وفي أي ذلك تأمرني أن أشاور أبوي؟! بل أريد الله ورسوله والدار الآخرة، فسرّ بذلك النبي (ﷺ) وأعجبه[٨٧].

ويندرج في أحكام تخيير المرأة تخييرها بعد إسلامها بالبقاء مع زوجها

(٨٤) رواه ابن أبي شيبة في: **المصنف**، الجزء ٤، ص ١٣٩؛ ورواه عبد الرزاق الصنعاني في: **المصنف**، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، الطبعة الثانية (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٣ ـ ١٩٨٣)، رقم ١٠٣٠٢، الجزء ٦، ص ١٤٦؛ ورواه البيهقي في: **السنن الكبرى**، الجزء ٧، ص ١١٨.

(٨٥) رواه عبد الرزاق الصنعاني في: **المصنف**، رقم ١٠٣٠٩، الجزء ٦، ص ١٤٨، وأصله في الصحيح. رواه البخاري في: **صحيح البخاري**، كتاب الإكراه، باب لا يجوز نكاح المكره، رقم ٦٥٤٦، الجزء ٦، ص ٢٥٤٧.

(٨٦) رواه أبو داود في: **سنن أبي داود**، كتاب النكاح، باب في البكر يزوجها أبوها ولا يستأمرها، رقم ٢٠٩٦، الجزء ٢، ص ٢٣٢، بسند صحيح.

(٨٧) متفق عليه بنحو هذا اللفظ، ورواه أحمد في: **المسند**، بهذا اللفظ، الجزء ٦، ص ١٨٥.

أو فراقه في حال عدم إسلامه، فقد روى عبد الله بن يزيد الخطمي قال: أسلمت امرأة من أهل الحيرة ولم يسلم زوجها فكتب فيها عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) «أن خيروها فإن شاءت فارقته وإن شاءت قرّت عنده»[٨٨].

ويستفاد من أحاديث استئذان البنت عند تزويجها أنه يفرق بين البكر والثيب، فالثيب لا بد من صريح إذنها عند تزويجها، ويكفي السكوت من البكر، وصمتها إقرارها، نظراً إلى صغر سنّها وحيائها، والسكوت من أمارات الرضى.

وبالنظر في عقود الزواج البردية التي وردت في كتاب **حقوق المرأة في البرديات العربية**[٨٩] نجد أنّه لا يكاد يخلو عقد من الإشارة إلى أن المرأة البالغ تلي نفسها ومالها.

ففي الوثيقة (٦) من القرن الثالث: «... وهي إذ ذاك امرأة بكر بالغ تلي نفسها ومالها».

وفي الوثيقة (٧) من القرن الثالث أيضاً: «... وهي يومئذ بكر بالغ، صحيحة العقل والبدن، جايزة الأمر لها وعليها».

وفي الوثيقة (١١) من القرن الرابع: «حيث خطبها إلى نفسها، وهي يومئذ امرأة بالغ أيم، تلي أمرها».

وفي الوثيقة (١٤) من القرن الخامس: «وهي ذات يومئذ بنت بكر بالغ، صحيحة البدن كاملة العقل جايزة الأمر».

وجميع تلك الوثائق تدلّ على أنّ الأمر الذي سار عليه المسلمون وتعارفوا عليه حتى القرن الخامس الهجري، واستمر الأمر بعد ذلك كذلك، أنّ المرأة البالغ العاقل تلي أمر نفسها في الأمور الاجتماعية

---

(٨٨) عبد الرزاق الصنعاني في: **المصنف**، رقم ١٠٠٨٣، الجزء ٦، ص ٨٤. وللعلماء في هذه المسألة أقوال كثيرة مختلفة بسطها ابن القيم في: **أحكام أهل الذمة**، حققه وعلق حواشيه صبحي الصالح، الطبعة الأولى (بيروت: دار العلم للملايين، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، الجزء ١، ص ٣١٧ ـ ٣٤٥.

(٨٩) جاسر خليل أبو صفية، **حقوق المرأة في البرديات العربية**، الطبعة الأولى (الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ١٤٢٧ ـ ٢٠٠٧)، ص ٢٥.

كالنكاح، وفي الأمور المالية كالبيع والشراء والإجارة وغيرها.

إنّ منع المرأة من أن تلي أمرها بنفسها يؤدي إلى ضياع كثير من حقوقها الاجتماعية والمالية التي أعطاها الشارع إياها، وحيث يغلب الطمع في هذا الزمان على بعض الرجال فيتجنّون على حقوق النساء ويسطون عليها، يحسن أن يتاح للنساء أن يلين أمر أنفسهن كما كان عليه حال سلفنا الصالح ـ رحمهم الله ـ.

المبحث التاسع: ما جاء في ردّ مشورة النساء

في ما سبق ذكر لشيء مما تيسّر حول مشورة النساء وضوابطها الشرعية، وقبل الختام أنبّه إلى بعض الأحاديث التي لا تصحّ، ويستدلّ بها بعض من يرفض الأخذ بمشورة النساء.

فمنها حديث «شاوروهنّ وخالفوهنّ»، وهو حديث مشهور على ألسنة بعض الناس، وهو خبر باطل منكر، سنداً ومتناً، ولفظاً ومعنى. قال الإمام العراقي (ت. ٨٠٦هـ) ـ رحمه الله ـ: «هكذا اشتهر على الألسنة وليس بحديث»[٩٠]. وقال الإمام السخاوي (ت. ٩٠٢هـ) ـ رحمه الله ـ: «لم أره مرفوعاً... ثمّ إنّ معنى الحديث ليس صحيحاً على إطلاقه، لثبوت مشورته [ﷺ] لزوجته أم سلمة (رضي الله عنها) حين أشارت عليه بأن ينحر أمام الصحابة في صلح الحديبية حتى يتابعوه في ذلك، وصار دليلاً على استشارة المرأة الفاضلة»[٩١]. وقال الإمام السيوطي (ت. ٩١١هـ) ـ رحمه الله ـ: «باطل لا أصل له»[٩٢]. وقال العجلوني (ت. ١١٦٢هـ) ـ رحمه الله ـ: «وقد استشار النبي [ﷺ] أم سلمة في صلح الحديبية، فصار دليلاً لاستشارة المرأة الفاضلة، ولفضل أم سلمة ووفور عقلها»[٩٣]. وأورده

---

(٩٠) العراقي، **تخريج إحياء علوم الدين**، رقم ١٣٦٧، ص ٩٨٠.

(٩١) محمد بن عبد الرحمن السخاوي، **المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة**، صححه وعلق حواشيه عبد الله محمد الصديق، الطبعة الأولى (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م)، رقم ٥٨٥، ص ٢٥٧.

(٩٢) السيوطي، **الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة**، رقم ٢٢٦، ص ١٧٢.

(٩٣) العجلوني، **كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس**، الطبعة الرابعة (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)، ٢: ٥.

الشيخ الألباني (ت. ١٤٢٠هـ) ـ رحمه الله ـ في سلسلة الأحاديث الضعيفة، وقال: «لا أصل له مرفوعاً»[٩٤].

وعن أنس مرفوعاً بمعنى قريب من هذا بلفظ أورده الفتني (ت. ٩٨٦هـ) ـ رحمه الله ـ : «لا يفعلنّ أحدكم أمراً حتى يستشير، فإن لم يجد من يستشيره فليستشر امرأة ثم ليخالفها، فإن في خلافها البركة»، وفي سنده عيسى ضعيف جداً[٩٥].

وقد أورد ابن عبد الهادي (ت. ٧٤٤هـ) ـ رحمه الله ـ حديث: «أخروهن من حيث أخّرهنّ الله عز وجل»، ضمن الأحاديث التي يذكرها بعض الفقهاء أو الأصوليين أو المحدثين محتجّين به أو غير محتجّين به مما ليس له إسناد، أو له إسناد ولا يحتجّ بمثله النقاد من أهل العلم[٩٦].

وممّا يستدلّ به من ردّ استشارة النساء حديث: «إذا كان أمراؤكم خياركم وأغنياؤكم سمحاءكم وأموركم شورى بينكم فظهر الأرض خير لكم من بطنها، وإذا كان أمراؤكم شراركم وأغنياؤكم بخلاءكم وأموركم إلى نسائكم فبطن الأرض خير لكم من ظهرها»[٩٧]. قال أبو عيسى الترمذي: هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من حديث صالح المري، وصالح المري في حديثه غرائب ينفرد بها لا يتابع عليها، وهو رجل صالح[٩٨].

وكذلك مثل حديث «هلكت الرجال حين أطاعت النساء»[٩٩].

ومن تلك الأحاديث المردودة أيضاً ما روي عن زيد بن ثابت (رضي الله عنه):

---

(٩٤) الألباني، **سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة**، الطبعة الأولى (الرياض: مكتبة المعارف، ١٤١٢ ـ ١٩٩٣)، رقم ٤٣٠، الجزء ١، ص ٦١٩.

(٩٥) الفتني، **تذكرة الموضوعات** (بيروت: دار إحياء التراث، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م)، ص ١٢٨.

(٩٦) ابن عبد الهادي، **رسالة لطيفة في أحاديث متفرقة ضعيفة**، الطبعة الثالثة، (دمشق: دار الثقافة للجميع، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م)، ص ٢٨؛ والألباني، **سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة**، رقم ٩١٨، الجزء ٢، ص ٣١٩، قال الألباني: لا أصل له مرفوعاً.

(٩٧) رواه الترمذي في: **سنن الترمذي**، كتاب الفتن ٣٤، باب ٧٨، رقم ٢٢٦٦، الجزء ٤، ص ٤٥٩.

(٩٨) انظر ترجمته في: ابن حجر، **تهذيب التهذيب**، د.ط (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، د.ت)، رقم ٦٤١، الجزء ٤، ص ٣٨٢.

(٩٩) الألباني، **سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة**، رقم ٤٣٦، الجزء ١، ص ٦٢٥.

«طاعة المرأة ندامة»، وفي لفظ من رواية عائشة (رضي الله عنها): «طاعة النساء ندامة». قال النووي: هذان حديثان لا يصحّان. أمّا حديث زيد ففيه عنبسة، قال يحيى: ليس بشيء، وقال ابن حبان: هو صاحب أشياء موضوعة. وأما حديث عائشة فقال العقيلي: محمد بن سليمان يحدّث عن هشام بواطيل لا أصل لها، منها هذا الحديث[١٠٠].

وإضافة إلى تلك الأحاديث المردودة استندوا إلى حديث رواه البخاري ومسلم عن أبي بكرة قال: «لما بلغ النبي [ﷺ] أن فارساً مَلّكُوا ابنةَ كسرى قال: لن يفلح قوم وَلَّوْا أمرهم امرأة»[١٠١]. وقد اختلف أهل العلم في حدود ولاية المرأة، وبالغ بعض العوام مبالغة شديدة في منع المرأة من كل ما يمكن أن تقوم به أو تشير به، فمنعوها استناداً إلى هذا الحديث عن كل أمر يمكن أن تتولاه أو رأي يمكن أن تبديه، وربما غلب عليهم نوازع اجتماعية ألبسوها لباس الدين. والذي يظهر أنّ هذا الحديث حكاية حال لما آل إليه أمر أكاسرة الفرس. والحاصل أن الوسطيّة هي الحقّ في هذا الأمر، كما هي الحق في كل أمر من أمور العقيدة والعبادة والسلوك والمعاملة.

المبحث العاشر: المغالون في مساواة المرأة بالرجل مساواة تامة في الشورى

هنالك كثير من الدعاوى المعاصرة المتأثّرة بالخطاب الغربي الذي يدعو إلى المساواة التامّة بين الرجل والمرأة في كل شيء. وقد انساق خلفها عن جهل بأصول الشريعة الإسلامية بعض المسلمين والمسلمات، ومن أولئك من يعيش في الغرب ومنهم من يعيش في البلدان الإسلامية، وليس هنا مجال لحصرهم أو دراستهم دراسة تفصيلية استقصائية، ولكن سيتركز الحديث على المنطلقات التي اعتمدوها في تلك الدعاوى.

ومن أشهر المسلمات الداعيات لمنهج المساواة المطلقة بين الرجل

---

(١٠٠) ابن الجوزي، **الموضوعات**، تحقيق عبد الرحمن عثمان، الطبعة الثانية (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م)، الجزء ٢، ص ٢٧٢ ـ ٢٧٣؛ وانظر: العجلوني، **كشف الخفاء ومزيل الإلباس**، الجزء ٢، ص ٤.

(١٠١) رواه البخاري في: **صحيح البخاري**، كتاب الفتن، باب كتاب النبي (ﷺ) لقيصر وكسرى.

والمرأة في الغرب آمنة ودود التي قالت في مقدّمة كتابها **القرآن والمرأة**: «إنّ التأكيد على مساواة المرأة بالرجل والذي تمخّض عن دراساتي للقرآن كان عظيماً، ولقد تطوّر البحث إلى نشر كتاب (القرآن والمرأة). وفي وقت نشر الكتاب عام ١٩٩٢م، عندما كان دوري العلمي في بداية المرحلة النشطة من عملي في جهاد المرأة بصفتي امرأة مسلمة»[١٠٢].

وحين يأتي الحديث عن الشورى ومشاورة بلقيس لقومها، لا تكتفي آمنة ودود بالاستشهاد على استشارة المرأة، ولا تعتني باختلاف أحكام الإسلام عن أحكام غيره؛ حيث لم تكن سبأ سوى ملكة قوم يعبدون الشمس، ومع ذلك تخلص آمنة من قصة بلقيس إلى ما يأتي: «وفي النهاية، سوف أتناول بلقيس، ملكة سبأ، لكن على الرغم من أنّها حكمت دولة إلا أنّ معظم المسلمين يرون أنّ القيادة لا تناسب المرأة. لكن القرآن لم يستخدم ألفاظاً تقضي بأن وظيفة الحاكم لا تناسب المرأة. بل إنه أشاد ببلقيس لحكمتها الدينية والسياسية»[١٠٣].

وعلى الرغم من ردّ ما ذهبت تطالب به آمنة ودود إلا أنّها حاولت أن تستمدّ منطلقاتها من القرآن الكريم، خلاف ما عليه كثير من الداعيات إلى تمكين المرأة السياسي في العالم العربي والإسلامي وذلك من خلال منطلقات غير دينية. وعلى سبيل المثال تنص د. سعاد نور الدين على مفهوم الالتزام بحقوق المرأة وتفصل في كل حق من الحقوق فتقول: «أمّا الحقوق السياسية فتتضمن: حق الاقتراع والترشيح، وانتخاب السلطة التشريعية والسلطات المحلية والبلديات،. وإرادة الشعب هي أساس سلطة الحكومة، ويعبّر عن هذه الإرادة بانتخابات نزيهة تجري دورياً بالاقتراع العام، وعلى قدم المساواة بين الناخبين»[١٠٤].

ومن المعلوم أنّه قد انعقد الإجماع على أنّ الإمامة العظمى لا يجوز

---

(١٠٢) آمنة ودود، **القرآن والمرأة: إعادة قراءة النص القرآني من منظور نسائي**، ترجمة سامية عدنان، الطبعة الأولى (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٦م)، ص ٣٤.

(١٠٣) المصدر نفسه، ص ٨٠.

(١٠٤) سعاد يوسف نور الدين، **المرأة العربية في البرلمان: التمكين الجسماني**، الطبعة الأولى (بيروت: دار النهضة العربية، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٦م)، ص ٢٤.

انعقادها للمرأة. قال ابن حزم (ت. ٤٥٦هـ) ـ رحمه الله ـ : «واتفقوا أن الإمامة لا تجوز لامرأة»[١٠٥]. وأما ما عدا الإمامة العظمى من المناصب فقد اختلف فيها العلماء، وليس هنا مجال تفصيل ذلك الخلاف.

المبحث الحادي عشر: المرأة والشورى في العالم الإسلامي اليوم

اختلف الناس في دول العالم الإسلامي اليوم بخصوص مشورة النساء بين طرفين ووسط؛ فمنهم المفرط الجافي، الذي يهدر رأي المرأة بالكلّية ولا يرى لرأيها وزناً ولا قيمة مهما بلغت من العلم والفقه والرأي والتجربة والدراية؛ ومنهم من يصل به الغلو والإفراط إلى فتح الباب على مصراعيه فيدعو المرأة لتولّي السلطة العليا، وذلك لضعف إدراك وقلة معرفة. والحق هو التوسّط فيُستَفَاد من المرأة العاقلة الحصيفة في ما تشير به من الرأي السديد، ولا يهدر رأيها بالكلية، أو تنصب على الأمة للبت في قضاياها المصيرية.

ولا تغل في شيء من الأمر واقتصد   كلا طرفي قصد الأمور ذميم

وعند المقارنة بين رأي الرجل واستشارته ورأي المرأة واستشارتها فإنّ المقارنة ستكون غير دقيقة وغير تطابقية. والمقارنة بشكل أدقّ منهجيّاً إنما هي حكم أغلبي من جهة، وفيها مراعاة حال كل منهما وما يصلح له من جهة؛ إذ توجد من الأمور الخاصة المتعلّقة بالنساء، وهي كثيرة، ما لا يصلح للمشورة فيها غيرهنّ. هذا مع التسليم والقطع بأنه يوجد من النساء في القديم والحديث من توزن بالآلاف من الرجال، كما يوجد من الرجال قديماً وحديثاً من لا يزن شيئاً بالنسبة إلى المرأة العاقلة.

وفي عصرنا الحديث اختلف العلماء بين المنع والإذن للمرأة بالمشاركة في مجالس الشورى أو المجالس البرلمانية والتشريعية، فلم يعترض كثير من علماء الإسلام على ترشيح المرأة في المجالس النيابية، وتمثيل فئة عريضة من الشعب والمشاركة في سنّ القوانين التنظيميّة، ولقد أصدرت دار الإفتاء المصرية الفتوى الرقم (٨٥٢) لسنة ١٩٩٧م عن حكم

---

(١٠٥) ابن حزم، **مراتب الإجماع**، د.ط (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، ص ١٢٦.

جواز أن تكون المرأة عضواً بمجلس النواب أو الشعب خلصت فيها بأنه: لا مانع شرعاً من أن تكون المرأة عضواً بالمجالس النيابية والشعبية إذا رضي الناس أن تكون نائبة عنهم تمثّلهم في تلك المجالس وتكون مواصفات هذه المجالس تتفق وطبيعتها التي ميّزها الله بها وأن تكون فيها ملتزمة بحدود الله وشرعه، كما بيّن الله وأمر في شريعة الإسلام[١٠٦]. وفي المقابل نجد بعض العلماء يمنعون مشاركة المرأة، ويسلك السباعي مسلكاً آخر حيث يرى جواز مشاركة المرأة من الناحية الشرعية لكن يمنع منها للمصلحة، فيقول: «إن اشتغال المرأة بالسياسة يقف الإسلام منه موقف النفور إن لم يكن موقف التحريم، لا لعدم أهلية المرأة لذلك بل للأضرار الاجتماعية التي تنشأ عنه، وللمخالفات الصريحة لآداب الإسلام وأخلاقه، وللجناية البالغة على سلامة الأسرة وتماسكها»[١٠٧]. وهذا يبيّن أنّ من المانعين لمشاركة المرأة من لا يمنعها للمشاركة ذاتها ولكن لما يلتبس بها من أمور تقتضي المصلحة المنع من مشاركة المرأة بسببها.

وهنالك بعض الدراسات الفقهية التي اعتنت بجمع تلك الأقوال المؤيدة أو المانعة مع ذكر أدلة كل فريق والاعتراضات الواردة عليه، وليس هذا مجال التفصيل في ذكر أقوال الفقهاء المعاصرين في تلك المسألة[١٠٨].

---

(١٠٦) موقع دار الإفتاء المصرية، انظر: <http://www.dar-alifta.org/viewWoman.aspx?ID=16>.

(١٠٧) مصطفى السباعي، **المرأة بين الفقه والقانون**، الطبعة السادسة (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م)، ص ١٥٦.

(١٠٨) للاستزادة والاطلاع على أقوال الفقهاء، انظر: حافظ محمد أنور، **ولاية المرأة في الفقه الإسلامي**، الطبعة الأولى (الرياض: دار بلنسية، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م). وقد لخص أقوال الفقهاء وذكر أهم المراجع الفقهية والسياسية المتعلّقة بذلك، ومنها: عبد الحميد متولي، **مبادئ نظام الحكم في الإسلام**، ص ٤٥٢؛ نورية السداني، **المسيرة التاريخية للحقوق السياسية للمرأة الكويتية في الفترة ١٩٧١ ـ ١٩٨٢م**، ص ٢٣٥؛ حمد عبيد الكبيسي، **رأي الإسلام في إشراك المرأة في مؤسسات الشورى**، ص ٣٣؛ القطب محمد طبلية، **الوسيط في النظم الإسلامية**، ص ٥٤، ١٧٣؛ عز الدين التميمي، **الشورى بين الأصالة والمعاصرة**، ص ٥٤؛ محمود عبد المجيد الخالدي، **قواعد نظام الحكم في الإسلام**، ص ١٨٥؛ سليمان محمد الطماوي، **عمر بن الخطاب وأصول السياسة**، ص ٤٥٤؛ محمد عزة دروزة، **المرأة في القرآن والسنة: مركزها في الدولة والمجتمع وحياتها الزوجية المتنوعة وواجباتها وحقوقها وآدابها** (بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٦٨م)، ص ٤٥؛ حازم عبد المتعال الصعيدي، **النظرية الإسلامية في الدولة**، ص ٢٣٢؛ البهي الخولي، **الإسلام والمرأة المعاصرة** (دمشق: دار القلم للطباعة والنشر، ١٩٩٤م)، ص ٣٢؛ أبو الأعلى المودودي، =

ولكن الجدير بالذكر هو نص بعض أهل العلم على أنّ التحريم لا لمشاركة المرأة في تلك المجالس لذات المشاركة ولكن لما يترتب عليها ويلتبس بها من أمور محرّمة. ونلاحظ أيضاً أنّ الفتوى الصادرة عن علماء الأزهر، قبل عقد من الزمن تقريباً، بقبول مشاركة المرأة في تلك المجالس قد سبقها فتاوى للأزهر ولعلماء من الأزهر قبل خمسة أو ستة عقود من الآن تمنع من مشاركة المرأة في أي من تلك المجالس، فالتغيّرات المجتمعيّة التي حدثت بشكل سريع ومتزايد غيرت من الفتوى التي يظهر أنّ مستندها كان العرف والمصلحة بشكل أساس، أما النصوص الشرعية فإنها لا تمنع صراحة مشاركة المرأة في المشورة والرأي لذات المشاركة.

المبحث الثاني عشر: المرأة والشورى في المملكة العربية السعودية

تنصّ المادة الرابعة من نظام مجلس الشورى على أنّه يشترط في عضو مجلس الشورى ما يأتي:

أ ـ أن يكون سعوديّ الجنسية بالأصل والمنشأ.

ب ـ أن يكون من المشهود لهم بالصلاح والكفاية.

ج ـ ألا يقل عمره عن ثلاثين سنة[(١٠٩)].

تدوين الدستور الإسلامي، ص ٧٠؛ مصطفى السباعي، **المرأة بين الفقه والقانون**، ص ١٥٦؛ محمد عرفة، **حقوق المرأة في الإسلام**، ص ١٩٣؛ محمد عبد القادر أبو فارس، **النظام السياسي في الإسلام** (عمّان: مكتبة الرسالة الحديثة، ١٩٨٠م)، ص ١٢٠؛ وموسى صالح شرف، **فتاوى النساء العصرية**، ص ٥١.

وانظر أيضاً: مجيد محمود أبو حجير، **المرأة والحقوق السياسية في الإسلام**، الطبعة الأولى (الرياض: مكتبة الرشد، ١٤١٧ هـ/١٩٩٧م)، ومن الكتب التي ذكرها: فؤاد أحمد، **مبدأ المساواة**، ص ٢٤٢؛ الشواربي، **مشكلة الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام** (كلية الحقوق، قسم الشريعة الإسلامية، ١٩٨٣)، ص ٩٩، ٢٥٩؛ الحجوي، **المرأة بين الشرع والقانون**، ص ٣٣، ٧٠، ٧٦؛ محمد جعفر، **الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام والفكر والتشريع المعاصر** (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٩٨م)، ص ٥٩ ـ ٧١؛ سامية صالح، **المشاركة السياسية للمرأة**، ص ٥٢؛ عبد الحكيم عبد الله، **الحريات العامة**، ص ٣٠١؛ سالم البهنساوي، **مكانة المرأة بين الإسلام والقوانين العالمية**، ص ١٤٩؛ الأنصاري، **الشورى**، ص ٣٢٠.

(١٠٩) موقع مجلس الشورى، المملكة العربية السعودية، انظر: <shura.gov.sa/ArabicSite/Alaw/alaw1.htm>.

ولم ينص نظام مجلس الشورى ولا اللائحة الداخلية لمجلس الشورى على ما يمنع من أن تكون المرأة عضواً في المجلس. ولكن في لقاء لرئيس مجلس الشورى السعودي السابق الشيخ محمد بن إبراهيم بن جبير (ت. ١٤٢٢هـ) ـ رحمه الله ـ سألته الدكتورة فايزة بنت أحمد أخضر عن حكم الشرع في المشاركة النسائية في مجلس الشورى خاصة وأنّ وجودها للإفادة برأيها عن موضوعات تخصّها مهم جداً فهي أقدر من الرجل بمعرفة ظروفها ومتطلباتها علماً بأن حضورها لم يتنافَ مع الشرعية والتقاليد؟

فأكّد الشيخ ابن جبير أنّ المرأة نصف المجتمع وتتمتّع بالرأي والفكر ولا سيما في هذا الوقت الذي انتشر فيه التعليم وبلغت المرأة فيه شأناً بعيداً، وحملت أعلى المؤهلات وشاركت في الأعمال الإدارية والفنية والاجتماعية، والمرأة أصبحت قادرة أن تبدي رأيها في كل ما يعرض عليها وهذا أمر مسلّم به. ثم ذكر أنّهم في مجلس الشورى وعندما كانوا يدرسون أحد المواضيع الخاصة المتعلّقة بالمرأة... استدعى عدداً من السيدات العاملات المؤهلات من ذوات الخبرة وطرح الموضوع الذي أحيل إلى مجلس الشورى في عدة جلسات مع السيدات واستمع أعضاء مجلس لجنة الشؤون التعليمية إلى آرائهن ودوّنت آراؤهن في محاضر الجلسات وضمنت في قرار اللجنة التعليمية الذي عرض على مجلس الشورى؛ فكان رأي هؤلاء النسوة موضع التقدير والاحترام واطّلع أعضاء المجلس عليه وكان من المصادر التي اعتمد عليها أعضاء المجلس في إصدار القرار.

لكن أن تكون المرأة عضواً في مجلس الشورى أشار الشيخ ابن جبير ـ رحمه الله ـ إلى أنّه لا بد من أن نردّ هذا الأمر إلى الشريعة الإسلامية، فإذا كانت الشريعة تسمح فنقبل بهذا، وإذا كانت نصوص الشريعة الإسلامية لا تسمح فلا يمكن أن نقبل بهذا. فالشورى ولاية عامة ومعروف أنّ حكم الولاية العامة ليست للمرأة، فالمرأة ليست من الولاة العامين، فما دامت الولاية خاصة بالرجل وبمقتضى نصوص الشريعة الإسلامية أنّ الولاية العامة لا تكون إلا للرجل، فأيضاً كذلك عضوية مجلس الشورى لا تكون إلا للرجل لكن هذا لا يمنع كما قلت من أن يُستفاد من فكرها ومن

خبرتها[١١٠]. وقد تمّت الموافقة على إنشاء «لجنة وطنية عليا دائمة» متخصّصة في شؤون المرأة تتشكّل من نساء مؤهّلات في مختلف التخصّصات، وتعمل على إعداد لائحة لعمل المرأة تراعي خصوصية المجتمع السعودي. وستكون هذه اللجنة تابعة لمجلس الشورى كلجنة استشارية يستعين المجلس برأيها عندما تكون القضية المطروحة أمامه للنقاش تخصّ المرأة. وستُدعى من هنا اللجنة: من أعضاء «مستشارات شؤون المرأة»، ويقوم مجلس الشورى بتسمية النساء الأعضاء، ولن تكون اللجنة مستقلة عن رئيس مجلس الشورى بل ستتبع له في كل شؤونها، ولا يحقّ للجنة إبداء الرأي إلا إذا طلب منها الرئيس ذلك. وقال مسؤول في مجلس الشورى: إن تعيين أعضاء من النساء في المجلس غير وارد في دورة المجلس الحالية[١١١]. فالذي يظهر أنّه قد حان الأوان لأن تكون هنالك مشاركة أكثر فاعلية في الدورة القادمة لمجلس الشورى، يتسنّى من خلالها للنساء المؤهلات أن يكنّ من الأعضاء في المجلس، خاصّة في ظلّ قيادات هذا البلد الحكيمة التي تواكب تقدّم المجتمع وتسعى إلى كماله بما يوافق الكتاب والسنة، ويؤيد ذلك كون الشورى غير ملزمة[١١٢] لولي الأمر مما لا يجعلها ولاية عظمى.

(١١٠) الشيخ ابن جبير، محاضرة عن الشورى في النظام الإسلامي، جريدة **الجزيرة**، الرياض، العدد ١٠٣٤٦، الطبعة الأولى، الخميس ٣٠ شوال ١٤٢١هـ.

(١١١) موقع الأمم المتحدة، المشروع الاقليمي لمكافحة الفساد وتعزيز النزاهة في البلدان العربية، انظر: <http://www.pogar.org/arabic/govnews/2005/issue4/saudi.html#m2>.

(١١٢) اختلف الفقهاء حول هذه المسألة، وليس هذا محلّ تفصيل ذلك الخلاف.

الشريعة الإسلامية والدولة الحديثة:
تعارض أم توافق؟

د. فهد الحمودي

مقدمة

هل يمكن أن تتوافق الشريعة الإسلامية والدولة الحديثة أم أن هذين النظامين بينهما تعارض متأصل وموروث؟ منذ أن بدأت حركة الإصلاحات القانونيّة والسياسية في القرن التاسع عشر، الوقت الذي ظهرت فيه الدولة القوميّة في الشرق الأدنى والأوسط، وكان حينذاك بدايات واضحة لاستبدال الشرائع القومية بالشريعة الإسلامية، منذ ذلك الحين وهذا التحوّل هو القضية الكبرى للمفكرين ورجال الدولة. فمنذ سقوط الدولة العثمانية إلى هيمنة أمريكا السيادية على منطقة الشرق الأوسط والأدنى، كانت معضلة التوفيق بين السلطة الدينية والتشريعية، ولا تزال تتصدّر القضايا ذات الأهمية.

يتناول هذا البحث بشكل موسّع تحديد وتقييم المحاولات التي قام بها أطياف من القادة السياسيين والدينيين منذ ذلك الحين حتى الوقت الحاضر للوصول إلى تسوية لهذه العلاقة؛ من التمسك بنبذ كافة النظم التشريعية والسياسية الغربية، إلى الغلو بالإقصاء التام للشريعة الإسلامية. ونحو توافق أكبر حول هذه المسألة، يطرح هذا البحث حلاً جديداً للمأزق الانفصالي القائم بين الشريعة والدولة الحديثة. انطلاقاً من قراءة جديدة لسنّة النبيّ (ﷺ)، قراءة تحدّد منهجاً تجديدياً للسياسة الشرعية، وسنلفت فيه الانتباه إلى بعض المفاهيم، مثل: تقنين الشريعة الإسلامية، والمجتمع المدني، والقانون الدولي، وقضية الشرق الأوسط، وحقوق الإنسان، خصوصاً حين ترتبط بالتطورات في المملكة العربية السعودية.

إن منهجي في دراسة هذا الموضوع يبدأ بتوضيح تعريفات علمية ذات علاقة بالموضوع، يتبعها عرض تاريخ ظهور تلك المصطلحات مما يؤطّر عرضاً لتاريخ الدولة الإسلامية بدءاً من الدولة الإسلامية في فترة حياة الرسول (عليه الصلاة والسلام) ودوره في قيادة الدولة، يتلوه عرضٌ للآليات

الثلاث التي تمّ بها تنصيب الخلفاء الأربعة وأدوارهم في تشكيل الدولة الإسلامية. ثم سيتركز الانتباه على نقطتي تحوّل في تاريخ الدولة الإسلامية، وهما: (أ) بداية الخلافة الأموية، (ب) نهاية الإمبراطورية العثمانية، ويندرج في هذا توضيح للكيفية التي دخل بها نظام الدولة الحديثة إلى الدول الإسلامية بعد سقوط الخلافة العثمانية، مع أمثلة من دساتير تلك الدول. وبعد العرض التأريخي، سألقي الضوء على أهمّ الحركات الإصلاحية الإسلامية سواء أكانت الحركات التي تمثّل الجماعات الإسلامية كالإخوان المسلمين، والوهابية، أو الحركات التحررية (الليبرالية)، أو الآراء الفردية لبعض العلماء سواء من الشرق أو الغرب، وستخرج هذه الدراسة في الختام بمنهجية جديدة تجمع بين الشريعة الإسلامية والدولة الحديثة.

وأهم المصطلحات التي يجدر تبيانها في هذه الدراسة هي المصطلحات الآتية: الدولة الحديثة، والسياسة الشرعية، والشريعة الإسلامية، والحديث، والتشريع أي التقنين.

أولاً: تُعرّف الدولة بأنها «النظام السياسي لمجموعة من الناس الذين يخضعون لتنظيم سياسي؛ ومجموعة القوانين التي يتمّ من خلالها ممارسة القضاء وإجراء القرارات على هذه المجموعة من الناس»[١]. وقد مرّت الدولة الحديثة بأطوار مختلفة، من الدولة القومية إلى الدولة الحديثة التي تُعرّف بأنها منظمة سياسية ذات سلطة نافذة على منطقة جغرافية. وعادةً ما تشمل الدولة مجموعة المؤسسات التي تتصدّر للسلطة من أجل سنّ القوانين التي تحكم ممارسة العنف السلطوي في تلك المنطقة، على الرغم من أنّ مكانة هذه الدولة تكون في الغالب مبنيّة في جزء منها على اعتراف عدد من الدول الأخرى بسيادة هذا النظام السياسي في الدولة داخلياً وخارجياً. «في أوروبا، كان الفصل بين الكنيسة والدولة يجري بصورة بطيئة لكنها منتهية لتغيير في العلاقة بين الدين والدولة، ولكن في العالم الإسلامي فإن للمؤسسة الدينية ثقلاً أكبر على الحياة العامة»[٢].

---

(١) Bryan A. Garner, *Black's Law Dictionary* (MN: West Publishing CO, 1990), pp. 14-15.

(٢) Cahen Claude, «The Body Politic,» in Gustave E. von Grunebaum, *Unity and Variety in Muslim Civilization* (Chicago: University of Chicago Press), pp. 132-163.

وفي المقابل، فإن تحليلاً معرفياً/ فلسفياً لما يسمى «سياسة» ـ في الاصطلاح الشرعي ـ يقدم معاني لها دلالات مختلفة على مرّ التاريخ الإسلامي، **أحد** تلك المعاني «السياسة»، ومعنى **آخر** أكثر دقة هو «علم السياسة». والمعنى **الثالث** يقدّمه ابن المقفع هو «السنة»، أي الحديث[٣]. إن الدولة الإسلامية تختلف على مرّ العصور في التصور والممارسة، فالمرجع الأنموذجي لجميع أنماط الحياة هو الأنموذج النبوي في حياته، ولذلك فإنّ فهم المأثور عن النبي (ﷺ)، وهو الحديث، يحل أي قضية معاصرة، ويقصد بالحديث ما نقل من آثار تتعلق بأقوال النبي محمد (ﷺ) وأفعاله وتقريراته. إن كتب الحديث تعتبر أدوات مهمة لتحديد منهج المسلم في الحياة.

يرى د. وائل حلاق أنّ الدولة الإسلامية كما مثيلاتها من دول ما قبل الحداثة، لم تتّخذ الملامح التي اتخذتها الدولة القومية الأوروبية[٤]، ولذلك، فهو يرى أنّ ما بقي من النظام الموروث في الدستور الحديث ليس إلا القشور؛ حيث يرى أن القانون الجزائي، والقانون العقاري، والقانون التجاري، ونظام المخالفات، والقانون الإجرائي، والإفلاس، وكثيراً مما سواها، يرى أنّه استبدل ما يقابلها في النظام الأوروبي بها تماماً، كما يرى أنّ الأحكام المعمول بها من الموروث الشرعي تندرج تحت قانون الأحكام الشخصية. لذلك؛ فهو يرى أنّ آلية انتقاء واختيار الأنظمة القانونية من مصادر متنوّعة هي إحدى وسائل الحداثيين المفضلة»[٥]. إذا كانت رؤية حلاق تنطبق على أغلبية الدول في العالم الإسلامي، إلا أنّه من الناحية النظرية، فإنّ القوانين في الدول الإسلامية الحديثة يمكن أن تكون متوافقة مع قوانين الشريعة الإسلامية. أمّا الدولة الحديثة، في المقابل، فهي تلغي وجود الله وأحكام الفقهاء فلا تجد وسيلة بديلة لهما سوى الاستبداد والسلطة الإمبريالية ـ الاستعلائية[٦]. إن النقطة

---

(٣) Bernard Lewis, «Siyasa,» in A. H. Green, *In quest of an Islamic Humanism: Arabic and Islamic Studies in Memory of Muhamed Nowaihi* (Cairo: American University in Cairo, 1983), pp. 3-14.

(٤) Wael Hallaq, «Juristic Authority Vs. State Power: The Legal Crises of Modern Islam,» *Journal of Law and Religion*, vol. xix, Hein on Line, 2003-2004, p. 250.

(٥) Ibid, p. 257.

(٦) Ibid, p. 258.

الأساسية في طرح د. حلاق هي أنّ «ظهور الدولة الحديثة بوصفها المتمكّنة من الصلاحية القانونية (أو بعبارة أخرى من السلطة القانونية) يعتبر أمراً مرفوضاً بدرجة مضاعفة في الدول الإسلامية»(٧). إذاً، فهو بالتحديد انتقال زمام السلطة من المرجعية القانونية من علماء الشريعة «التقليديين» إلى الدولة القومية الحديثة، الأمر الذي يجب أن يستدعي اهتمامنا. ومن المنظور التحليلي للسلطة، يعدّ هذا الانتقال للسلطة هو صلب المعضلة، وهو المبرّر الحقيقي للأزمات القانونية والسياسية في الوقت الراهن(٨).

وإذا عدنا إلى زمن النبي (ﷺ) للمقارنة بين شريعته وشريعة الدولة الحديثة فإننا نجد أنّ النبيّ (ﷺ) كان يتمثّل شخصيات مختلفة، **الأولى** والرئيسة منها هي الشخصية النبوية، وهو ما يقابل السلطة التشريعية في الدولة الحديثة، والشخصية **الثانية** هي شخصية القائد السياسي للدولة، وهو ما يُمثّل السلطة التنفيذية في الدولة الحديثة، والشخصية الأخيرة هي شخصية القاضي الأعلى وهو ما يعادل السلطة القضائية في الدولة الحديثة.

وعلى الرغم من أنّ الآليات التي تمّ بها اختيار الخلفاء الأربعة لم تذكر بالنصّ في القرآن الكريم ولا السنة النبوية، إلا أنّها تعتبر من الناحية التشريعية آليات أنموذجيّة في الشريعة الإسلامية. وفي ما يلي تفصيل للآليات الشرعيّة الثلاث التي تمّ بها اختيار الخلفاء ودورهم في دولة الخلافة الإسلامية التي تكونت؛ الآلية **الأولى** اختيار الخليفة بإجماع من المسلمين ـ البيعة ـ والمثال على ذلك أبو بكر وعلي اللذان تمّ اختيارهما آنذاك بإجماع الأغلبية من المسلمين. أما الآلية **الثانية** فهي اختيار الخليفة لمن يعقبه في الخلافة ـ الاختيار ـ كما اختار أبو بكر عمرَ (رضي الله عنهما). والآلية **الأخيرة** وهي ترشيح مجموعة من المسلمين ليتولوا اختيار واحد منهم للخلافة ـ الشورى ـ وذلك عندما رشح عمر (رضي الله عنه) ستة من الصحابة ليختاروا واحداً منهم، ووقع الاختيار على عثمان (رضي الله عنه).

لقد بدأت الخلافة بعد وفاة النبي (ﷺ)، عندما تولّى أبو بكر (رضي الله عنه) منصب الخليفة الأول للنبي (ﷺ) (١١هـ/ ٦٣٢م). «يعتقد غالبية المؤرخين

---

(٧) Ibid.

(٨) Ibid, p. 244.

أنّ الخليفة الجديد تولّى منصب الخلافة بإجماع الصحابة الذين بايعوه البيعة الأولى، ولكنّ سلطته ظلّت غير واضحة»[9].

مرّت الدولة الإسلامية منذ نهاية العصر الذهبي لها حتى الآن بنقطتيْ تحوّل في صناعة السياسة الشرعيّة، **الأولى** منهما بداية الخلافة الأموية (٤١هـ/ ٦٦١م) **والأخرى** مع نهاية الإمبراطورية العثمانية (١٩٢٤م). فمنذ عهد عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، الخليفة الثاني، كان تعيين الخليفة يتمّ باتفاق جماعة من المسلمين، وكانت مهمة الخليفة الإبقاء على الأحكام القديمة فقط؛ وحاشيته كانت مجموعة من المسؤولين الذين يحافظون على الشريعة الإسلامية. وفي وقت لاحق قام فقهاء السنة بالتفريق بين خلافة الخلفاء الأربعة وبين الخلافة التي جاءت بعدها والتي كانوا يرون أنها أشبه بالنظام الملكي[10].

ولقد اعتبر قيام الدولة الأموية نقطة تحول لأسباب عديدة، أهمها ما يتعلق بالمظهر السياسي؛ حيث أصبحت الخلافة نظاماً وراثياً. أما المظاهر الثلاثة الأخرى وهي القانونية والدينية والعقدية فهي كافية لاعتبار الخلافة الأموية نقطة تحوّل. فمن الناحية القانونيّة، أهمل الخلفاء الأمويون الآليات الثلاث المتبّعة لاختيار الخليفة في فترة الخلافة الراشدة. ومن الناحية الدينية، فقد ذكر في رواية عن النبي (صلى الله عليه وسلم) أن عهد الخلفاء الأربعة هو عهد الخلافة الراشدة للدولة الإسلاميّة، فقد روى سُفينة وهو أحد الصحابة أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قال: «الخلافة ثلاثون عاماً، ثم يؤتي الله الملك من يشاء»[11]. وبعدها قال سُفينة: كانت خلافة أبي بكر (رضي الله عنه) سنتين، وعمر (رضي الله عنه) عشر سنوات، وعثمان (رضي الله عنه) اثنتي عشرة سنة، وعلي (رضي الله عنه) ست سنوات. وهذا ما يدلّ على أنّ الخلافة بمعناها الحقيقي انتهت بانتهاء فترة ولاية الخلفاء الأربعة. وهذا التفريق بين الخلافة الراشدة وما تلاها من

---

(٩) D. Sourdel, «Khalifa: The History of the Institution of the Caliphate,» *Encyclopedia of Islam*, New Edition, IV, pp. 937-947.

(١٠) A. K. S. Lambton, «Khalifa: In Political Theory,» *Encyclopedia of Islam*, New Edition, IV, pp. 947-950.

(١١) أبو داود سليمان السجستاني، **المراسيل**، تحقيق شعيب الأرناؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٨)، رقم ٤٠٢٨.

الحكم يتّضح بشكل جليّ في المذاهب الفقهيّة السنيّة، وقد ذكرت في كتب أهل الحديث المسندَة، وتمّ تفصيلها في المذهب الحنبلي وهو المذهب المتّبع في المملكة العربية السعودية. وكذلك كان المذهب الأشعري والحنفي ومذهب متقدّمي الماتريدية قريباً من مذهب السلف(١٢). وأخيراً، فمن الناحية العقدية تبيّن الاختلاف بين أهل المذاهب المختلفة خاصّة بين السنّة والشيعة، وكيف أدّى ذلك إلى ظهور عهد جديد من علم السياسة الشرعية.

وقد جرى تطبيق النظام الأموي في الحكم على مرّ التاريخ الإسلامي إلى أن جاء الخلفاء العثمانيون الذين ساروا على نهج أسلافهم من الخلفاء، إلا أنّهم عمدوا إلى إيجاد نظام أكثر (انضباطاً ـ إلزاماً ـ تأهيلاً) ومدعم بالقانون، فلقد قام الخلفاء في إطار صلاحيّتهم القيادية بإدخال تعديلات على التشريع القديم، مثل تنظيم السلطات العامة، واكتمل الإصلاح الفقهي بتأسيس الدستور عام (١٨٧٦م)(١٣).

أما نقطة التحوّل الأخرى في تاريخ نظام حكم الدولة الإسلامية، فكانت في نهاية الإمبراطورية العثمانية، وكان ما خلّفه سقوط هذه الإمبراطورية (١٩٢٤م) من تبِعات، وظهور الدولة الحديثة في العالم الإسلامي أسباباً في اتخاذ الدول الإسلامية شكلاً جديداً مختلفاً تماماً عما كانت عليه. ومن أجل الاستطراد التوضيحي لهذه المسألة، وإثبات أن هذا التغيّر كان نقطة تحوّل، سنعرض نماذج من دساتير بعض الدول الإسلامية الحديثة لمعرفة مدى موافقتها للشريعة الإسلامية.

من مجموع اثنتين وعشرين دولة عربية وإسلامية، سيتمّ التركيز على دساتير خمس دول هي: تركيا، ومصر، والأردن، والمغرب، والإمارات العربية المتحدة، إضافة إلى المملكة العربية السعودية(١٤).

---

(١٢) W. Madelung, «Imama,» *Encyclopedia of Islam*, New Edition, III, pp. 1163-1169.

(١٣) Sourdel, «Khalifa: The History of the Institution of the Caliphate,» IV, pp. 937-947.

(١٤) Despite the importance of Iran as an Islamic State, it was intentionally eliminated because of the different in their theological position towards the caliphate system, which differ shi'i doctrine from the sunni schools of law. For further information, refer to the concept of Imama.

وأهمّ دولة نفتتح بها هي تركيا؛ حيث نجد أنّ المادة (٢) من دستور الجمهورية التركية، والتي تتناول توصيف الجمهورية تنصّ على أنّ «الجمهورية التركية هي دولة ديمقراطية، وعلمانية، واشتراكية تحكم بمقتضى القانون، مع الأخذ بالاعتبار مبدأ السلام العام، والتضامن القومي والعدالة، واحترام حقوق الإنسان، والولاء لقومية أتاتورك، وتستند إلى المبادئ الأساسية المذكورة في الديباجة»(١٥).

والمثال الثاني في هذه الدراسة هو المادة (٢) من دستور جمهورية مصر العربية، والتي تنصّ على أنّ «الإسلام هو دين الدولة، والعربية لغتها الرسمية، والفقه الإسلامي هو المصدر الرئيس للتشريع»، بينما تنص المادة (١٠٨) على أنّ «رئيس الجمهورية له الحق في حالة الضرورة أو في حالات استثنائية، وبناء على تصريح من مجلس الشعب بموافقة ثلثي أعضائه، أن يصدر قرارات لها قوة القانون. ولا بد من أن يكون هذا التصريح لفترة محدودة من الزمن يجب في أثنائها تحديد موضوعات هذه القرارات والأسس التي تستند إليها. ويجب تقديم القرارات لمجلس الشعب في جلسته الأولى بعد انتهاء مدة التصريح. وإذا لم تقدّم القرارات أو إذا قدّمت ولم يوافق عليها المجلس، فإنها لا تكتسب القوة القانونية»(١٦).

والمثال الثالث من الدستور الأردني الفصل (٣) المختص بالسلطات، وينص على أنّ «السلطة التشريعية تناط بمجلس الأمة وبالملك، ويتألف مجلس الأمة من مجلسي الأعيان والنواب»(١٧).

ويأتي المثال الرابع من الدستور المغربي فنجد في المادة الرقم (٤) «القانون هو الصوت الأعلى لإرادة الشعب، وعلى الجميع الالتزام به»(١٨). وفي القسم الخاص بصلاحيات البرلمان، تنص المادة (٤٥) على ما يأتي:

---

(١٥) <http://www.servat.unibe.ch/law/icl/tu00000_.html>. (15-1-2008).

(١٦) Site of UAM, Universidad Autonoma De Madrid, <http://www.uam.es/otroscentros/medina/egypt/egypolcon.htm>. (15/1/2008).

(١٧) Site of Office of King Hussein I, The Library, Documents, The Constitution of The Hashemite Kingdom of Jordan, 1/1/1952, <http://www.kinghussein.gov.jo/constitution_jo.html> (15/1/2008).

(١٨) Site of al-bab, Constitution of Morocco, 1996, <http://www.al-bab.com/maroc/gov/con96.htm> (15/1/2008).

«يصوت البرلمان على التشريع، وقد يعطي القانون الحكومة الصلاحية لفترة محدودة من الزمن ولغرض محدّد لأن تتخذ، بموجب مرسوم، التدابير التي تدخل عادة في نطاق القانون، وتصبح المراسيم نافذة عقب إصدارها مباشرة، ولكن يجب أن تقدّم، للمصادقة عليها، إلى البرلمان في غضون المهلة الزمنية التي يحدّدها القانون المعطي للصلاحية، وإن لم يتمّ الاتفاق بين الحكومة والبرلمان فيعتبر القانون لاغياً»[19].

والمثال الخامس مأخوذ من الجزء الخامس من الدستور الإماراتي تحت عنوان التشريعات والمراسيم الاتحادية والجهات المختصّة بها، وفيه الفصل الأول ـ قوانين الاتحاد ـ المادة (١١٠) تنص على «١. يكون إصدار القوانين وفقاً لأحكام هذه المادة وغيرها من الأحكام الملائمة من الدستور. ٢. (أ) يصبح مشروع القانون قانوناً بعد اتخاذ الخطوات الآتية: (أ) يقوم مجلس الوزراء بإعداد مشروع قانون وتقديمه إلى المجلس الوطني الاتحادي؛ (ب) يقدم مجلس الوزراء مشروع القانون لرئيس الاتحاد للموافقة عليه وعرضه على المجلس الأعلى للتصديق عليه. (ج). يوقّع رئيس الاتحاد على مشروع القانون بعد مصادقة المجلس الأعلى عليه ثم يصدره»[20].

وآخر مثال في هذه الدراسة مأخوذ من دستور المملكة العربية السعودية، وهو مختلف نوعاً ما؛ حيث نجد المادة الأولى تؤكد أنّ «المملكة العربية السعودية دولة عربية إسلامية ذات سيادة تامة، دينها الإسلام، ودستورها كتاب الله وسنة رسوله [ﷺ]، ولغتها العربية وعاصمتها الرياض»[21]. وتتضح غلبة الشريعة الإسلامية، حتى عندما يكون النقاش عن السلطة، ويدلّ على ذلك المادة (٤٨)، التي تنصّ على أنّه «تطبّق المحاكم أحكام الشريعة الإسلامية على القضايا التي تصل إليهم وفقاً

(١٩) Ibid.

(٢٠) Site of Helplinelaw, Legal Solution Worldwide, The Union Authorities, <http://www.helplinelaw.com/law/uae/constitution/constitution04.php> (15/1/2008).

(٢١) Site of The Saudi Network, Saudi Arabia-Constitution Saudi Arabia-Constitution, Adopted by Royal decree of King Fahd on March 1992, <http://www.the-saudi.net/saudi-arabia/saudi-constitution.htm> (15-1-2008).

لمقتضى الكتاب والسنّة، والتشريعات التي يسُنُّها الحاكم، والتي لا تتعارض مع الكتاب والسنة»[٢٢].

عندما أَدْخَلَت مصر والكويت وقطر وغيرها من الدول العربية النظم القضائية الغربية وفقاً لتقنين جديد وهيكلة قضائية جديدة، أصبح النظام القضائي جزءاً من الثقافة الوطنية. ويرى ناثان براون أنّ الأنظمة القانونية الحديثة الدخيلة على الدول العربية ظهرت تلبية لحاجات اجتماعية ملحة، وهي تؤدّي دوراً اجتماعياً لا غنى عنه[٢٣]. ففي دول الخليج، يرى أنّه على الرغم من أنّ المحاكم الإسلامية لم يزل تأثيرها في المستجدّات قائماً بدرجات متباينة، إلا أنّ الأمر في الأنموذج المصري طُبِّق بدرجة كبيرة[٢٤].

هنالك ردود فعل مختلفة تجاه دساتير الدول الإسلامية الحديثة، وأهم ردود الفعل هذه الحركات الإصلاحية الإسلامية الكبرى، مثل: الإخوان المسلمين، والوهابية، وحزب التحرير وبعض الكتّاب البارزين في السياسة الشرعية، مثل: محمد عبده، ورشيد رضا، وصلاح الصاوي. ولقد كان موقف محمد عبده البارز في قضية الحداثة الإسلامية نابعاً من كونه أول مفكر إسلامي يدعو إلى فصل الدين عن الأزمة السياسية ذلك الوقت»[٢٥]. وعندما كتب رضا رسالته عن الخلافة (١٩٢٢م)، كان المجلس الوطني التركي قد خلع من الخليفة العثماني جميع صلاحيّاته المؤقّتة، ولا بد من أنّ سقوط الإمبراطورية العثمانية (١٩٢٤م) قد قيّد رؤيته لإحياء الأحكام الدستورية والقضائية القديمة، فأيّد رشيد رضا رؤية محمد عبده غير الثابتة حول طبيعية الأحكام الإسلامية القانونية والدستورية[٢٦]. أما الصاوي فقد عارض هذا المنهج وسلك مذهباً أصولياً أشد، حين صنّف جميع الدول الإسلامية على أنّها غير إسلامية محتجّاً بكون دساتير هذه الدول تمنح

(٢٢) المرجع السابق.

(٢٣) Nathan Brown, *The Rule of Law in the Arab World: Courts in Egypt and the Gulf* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), pp. xvii.

(٢٤) Ibid, p. 258.

(٢٥) Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform: the political and legal theories of Muhammad Abdu and Rashid Rida* (Berkeley: University of California Press, 1966).

(٢٦) Ibid.

السلطة التشريعية للبرلمانات ـ المجالس النيابية ـ ولذلك فهو يدعو إلى عصيان حكام جميع الدول الإسلامية، وأنّ هؤلاء الحكام لا يمثّلون المسلمين الذين يعيشون في هذه الدولة، ولذلك فهو يرى شرعية اللجوء إلى الجهاد[٢٧].

ولقد عبّر اثنان من الكتّاب الغربيين، وهما: جيمس بيسكاتوري وإيروين روسنثال عن وجهة نظرهما فيما يختص بالعلاقة بين الدولة الحديثة والشريعة الإسلامية، وقد خلص بيسكاتوري إلى أنّه «لا يمكن اعتبار الدولة القومية أقلّ استحالة في العالم الإسلامي، أو أكثر إشكالية من كونها كذلك في العالم غير المسلم. فالحقّ أنّ المسلمين على مدى قرون مضت من التجربة التاريخيّة والتطوير، كانوا يبتعدون عن أيّ أنموذج يلغي التعدّدية الإقليمية ويطالب بالوحدة الانفرادية. وبمرور الوقت في هذا الاتّجاه، كان هنالك نتيجة، ربما مختلفة، تذهب إلى القول إن الدولة القومية دولة إسلامية أو بالإمكان أن تكون دولة إسلامية الدستور[٢٨]. وعلى الجانب المغاير، يقرّر روسنثال أنّه بما أنّ الإسلام «وحدة سياسية ودينية، فإنّه من غير الممكن أن تندمج مع الحضارة الغربية بما هي عليه في الوقت الحالي، ذلك أنّ الفصل بين الدولة والدين، بالنسبة إلى الأخيرة، يعدّ أمراً أساسياً»[٢٩]. يتبيّن ممّا ذكره روسنثال أنّ مفهوم الإصلاح للإسلام عنده ينحصر في اندماجه في الحضارة الغربية، وأنّه لا يمكن أن يتحقّق الإصلاح للدين الإسلامي ما لم يكن تابعاً، بل في الحقيقة، ما لم يكن إسلاماً نصرانياً.

والآن نصل إلى منهج توافقيّ مستقى من السنّة النبويّة لحلّ الإشكال الواقع بين الشريعة الإسلاميّة والدولة الحديثة. وتجدر الإشارة ابتداء إلى أنّ هنالك موقفين على طرفين، موقف متطرف في نبذ الدولة الحديثة يقابل

---

(٢٧) صلاح الصاوي، **نظرية السيادة** (الرياض: دار طيبة، ١٩٩٢)، ص ١٣٧؛ و Salah Al-Sawi, *Nadhariyyat al-Siaadah* (Riyadh: Taibah Press, 1992), pp. 136-137.

(٢٨) James Piscatori, *Islam in a world of Nation-State* (New York: Cambridge University Press, 1986), pp. 149-150.

(٢٩) E. I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam: an Introductory* Outline (Cambridge: Cambridge University Press, 1962), chapter 6 and 8.

الموقف المتطرف نحو الإقصاء اللامتحفظ للشريعة الإسلامية، مما يجعل هنالك موقفاً متوسطاً بين الطرفين. فبادئ ذي بدء نقول: إن الإسلام لا يعارض التقدّم بل إنّه يُقرّه، وبالتالي فإنّ إعادة صياغة القانون الإسلامي بما يتّفق مع الفكر الجديد ليس ممكناً فحسب، بل إنه مستحسن. فالسؤال، إذاً هو: كيف يمكن ربط الماضي بالحاضر وبالمستقبل على نحو إيجابيّ وذي معنى وافٍ؟ كيف نجمع بين الحداثة والإسلام؟ إنّ الإيمان بأنّ الشريعة الإسلامية شريعة ربانية في تصور المسلمين، يجعلها «خير دستور لخير دولة»، في نظر كل من الفلاسفة والفقهاء[٣٠]. وعلى سبيل المثال، فقد ذكر محمد زمان «أنّ العلماء في المملكة العربية السعودية لديهم صلاحية قوية ذات أساس أيديولوجي في الدولة وأنّ نفوذهم في تفسير الشرع الإسلامي وتطبيقه لا تقف أمامه السلطات الحاكمة»[٣١].

وختام هذا المسح التاريخي لعلم السياسة الشرعية في الشريعة الإسلامية هو أنّ مناط القضية هو السلطة التشريعية، وبالتالي؛ نستطيع أن نصل إلى أنّ الحل المستقى من السيرة النبوية هو أن يُعهَد بالأمر إلى السلطة التشريعية المذكورة ضمن الشخصيات الثلاث التي مثّلها النبي (ﷺ)، وهي السلطة التشريعية. إن المتأمّل في سيرة النبي (ﷺ) يرى أنّ الصحابة كانوا يفرقون بين شخصيته النبوية ـ التشريعية وشخصيته القيادية ـ التنفيذية ـ . ومن الأمثلة المبيّنة لذلك حديث الحُباب بن المنذر في غزوة بدر، عندما أمر النبي (عليه الصلاة والسلام) الصحابة رضوان الله عليهم أن ينزلوا عند آبار الماء وعندها سأل الحباب النبي (ﷺ) عمّا إذا كان أمرهم بالنزول في ذلك المنزل بأمر من الله تعالى، فإذا كان كذلك فلا سبيل لأحد أن يتقدّمه أو يتأخّر عنه (لكونه أمراً ربانياً، وفي هكذا حالة، يمثل الرسول (عليه الصلاة والسلام) الشخصية النبوية ـ التشريعية) أو أنّ ما أمرهم به هو الرأي والحرب والمكيدة (وهذا يعني أنّه كان يؤدي شخصيته كقائد سياسي ـ بشخصيته التنفيذية)، وكانت إجابة النبي (عليه الصلاة والسلام) أنّ ما أمرهم به هو الرأي والحرب والمكيدة، فردّ الحُباب: «إن هذا المكان ليس بمنزل،

---

(٣٠) Ibid.

(٣١) Muhammad Qasim Zaman, *The Ulamain Contemporary Islam: Custodians of Change* (Princeton: Princeton University Press, 2002), p. 172.

والرأي أن تدفن آبار المياه حتى لا يكون للمشركين عليها يد حتى إذا وصل لآخرها أقام عنده فمنعهم الماء، فقبل النبي (ﷺ) مشورة الحُباب بقوله: «قد أشرت بالرأي». وقام الرسول (ﷺ) بعدها بإعادة تنظيم الخطة وأمر الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ بلزوم رأي الحُباب(٣٢).

والمثال الآخر على ذلك حديث بَريرة التي كانت جارية، وزوجها الأول مغيث وهو عبد مملوك، ولكن بَريرة أُعتِقت في ما بعد وأصبح لها الخيار في أن تبقى مع زوجها الذي كان لا يزال مملوكاً أو أن تُطلّق منه، فاختارت الطلاق، وكان مغيث يحب بَريرة حباً جماً فكان يدور على الناس سائلاً لهم أن يقنعوا بَريرة بالتخلي عن أمر الطلاق، إلى أن أتى رسول الله (ﷺ) وطلب منه أن يشفع له عند بَريرة، فأتى الرسول (ﷺ) بَريرة طالباً منها أن تتراجع عن الطلاق لِما كان من حبّ مغيث لها، فسألت بريرة الرسول (ﷺ)، وهنا الشاهد من الحديث: «أأمر هو أم شفاعة؟» فأجابها الرسول بأنه ليس إلا شافع، فأخبرته بأنها لا رغبة لها فيه، وحصل الطلاق(٣٣). إنّ هذين المثالين وغيرهما من الأمثلة الكثيرة تبين كيف كان يفرّق الصحابة بين الشخصيات المختلفة للنبي (ﷺ)، فإذا استطعنا أنّ نضع لكل شخصية من شخصيات الرسول (ﷺ) ما يقابلها في الدولة الحديثة، فإنّ التعارض الظاهر بين الشريعة الإسلامية والدولة الحديثة سوف يزول.

ينبني على ما سبق القضايا المعاصرة كالاتفاقيات الدولية، وأزمة الشرق الأوسط، وأنظمة المجتمعات المدنية، وحقوق الإنسان بما فيها حقوق المرأة؛ فللقائد السياسي الصلاحية للحكم في القضايا المذكورة بما أنّها ضمن نطاق سلطته، ولم تذكر في المصدر التشريعي، لذلك فإنّها لا تعتبر قضايا دينية.

---

(٣٢) Muahmmad Ibn Saad, Kitab al-Tabaqaat al-Kabir, Eduard Sachau (ed.), Biographien Muhammeds, seiner Gefhrten und der spteren Trger des Islams, bis zum Jahre 230 der Flucht. (Leiden: Brill, 1904), vol. 2, p. 10.

(٣٣) محمد البخاري، **الجامع الصحيح** (بيروت: دار القلم، ١٩٨٧)، رقم ٤٨٧٥.

الأنبياء والخلفاء:
الأسس التوراتية للسلطة الأموية(*)

أوري روبين

(*) قرأت المسودة الأولى لهذا المقال في ورشة عمل بعنوان: «Genisis and Regenarition» في الأكاديمية الإسرائيلية للعلوم والإنسانيات، القدس، ٢٠٠٠.



السيرة الذاتية لمؤلف المقال:
أوري روبين

أوري روبين (Uri Rubin) هو أستاذ متفرغ من جامعة تل أبيب. عمل روبين في التدريس لمدة ٤١ سنة في قسم الدراسات العربية والإسلامية. تركز منشورات روبين على القرآن، وتفسيره، والسيرة، والحديث.

يدور مشروع بحث روبين الحالي حول الكتاب المقدس، والكتب السماوية الأخرى المذكورة في القرآن والتفسير، مع التركيز على الأنبياء السابقين والأمم (خاصة بني إسرائيل)، ودورهم بصفتهم السابقين لأمة محمد (عليه الصلاة والسلام). كما يبحث أوري روبين في الخلفية التوراتية في الإيمان بالآخرة المذكور في القرآن.

قام أوري بتأليف عدد من الكتب من أولها كتاب **عين الرائي: حياة النبي محمد (ﷺ) كما صوّرها أوائل المسلمين** سنة ١٩٩٥م *The Eye of the Beholder: the Life of Muhammad as Viewed by the Early Muslims*. وله كتاب **بين التوراة والقرآن: بنو إسرائيل والصورة الذاتية للإسلام** *Between Bible and Qur'an: the Children of Israel and the Islamic Self-Image*. وكتاب **النبي محمد (ﷺ) وجزيرة العرب** *Muhammad the Prophet and Arabia*.

كما قام أوري روبين بترجمة القرآن الكريم إلى اللغة العبرية سنة ٢٠٠٥ وبترجمة وتحرير عدد من الكتب الأخرى، ونشر قرابة الأربعين بحثاً.

مقدمة

لقد عرف الانشغال الإسلامي بالماضي واشتهر، وكذلك أيضاً المكانة المهمّة التي خصّ بها الإسلام نفسه في التاريخ العالمي، وأيضاً الأُطُر الكتابية التي ينفرد بها الإسلام لتوثيق ذلك التاريخ[١]. في هذه الورقة البحثية، نحاول إجراء دراسة أكثر تفصيلاً لجانب معين من جوانب الانشغال الإسلامي في التاريخ، أي التاريخ كمصدر من مصادر السلطة الشرعية، علماً بأنّ هذا الجانب كثيراً ما خضع للبحث ولكن فقط في إطار مناقشة عامة للأدوات الأخرى للشرعية في الإسلام[٢]. سوف نولي اهتماماً خاصاً بالطريقة التي استخدم بها الأمويون الماضي لإضفاء الشرعية على حكمهم المتوارث[٣].

---

(١) على سبيل المثال: Franz Rosenthal, «The Influence of The Biblical Tradition on Muslim Histography,» in Bernard Lewis et al. (eds.), *Historians of The Middle East* (Oxford: Oxford University Press, 1962), pp. 35-45; and Aziz al-Azmeh, «Chronophagous Discourse: A Study of Clerico-legal Appropriation of the World in an Islamic Tradition,» in Frank E. Reynolds and David Tracy (eds.), *Religion and Practical Reason: New Essays in the Comparative Philosophy of Religions* (Albany, State University of New York Press, 1994), pp. 163-208.

(٢) راجع نظرة عامة حول العلاقة بين المشروعية والرواية عن التاريخ في: Fred M. Donner, *Narratives of Islamic Origins: the Beginnings of Islamic Historical Writing* (Princeton: Darwin press, 1998), pp. 112-22.

(٣) قبل فترة وجيزة من النسخة النهائية من هذه المقالة وكان لا بد من إعطائها للناشرين، لفت انتباهي إلى دراسة وداد القاضي، «الأسس الدينية للفكر الأموي المتأخر،» في: *Saber religioso y poder politico en el Islam:Acts del simposio internacional, Granada,15-18 octuber 1991*, edited by Manuela Marin and Mercedes Garcia-Arenal (Madrid: Agencia Espanola de cooperacion Internacional, 1994), pp. 231-73.

أشكر زميلتي الدكتورة كاميليا أدانج Dr. Camilla Adang لإعطائي نسخة من هذا المنشور. وتستند دراسة وداد القاضي إلى خطابات عبد الحميد فقط، ولكن مع ذلك، يبدو أن معظم استنتاجاتها تمّ إثبات صحتها في هذه المقالة.

I

أصول الإسلام ما قبل القومية

يجب أن تبدأ دراسة الإدراك الإسلامي بتفحّص أصول الإسلام كما يراها المسلمون. ينظر الإسلام إلى نفسه على أنّه الممثل الأكثر أصالة للديانة العالمية، والفوقومية (Supranational) التي شكلت مكوناً موروثاً للإنسانية منذ اللحظة الأولى للخلق. تحدّد هذه الفكرة مظهراً مميّزاً للصورة الذاتية الإسلامية، والتي أصبحت المبرّر منذ الفتوحات الإسلامية الكبرى خارج الجزيرة العربية لنشر الإسلام في جميع أرجاء العالم. وقد قصد باعتناق الإسلام الرجوع إلى الديانة غير المحرّفة والتي يجب أن تقود الجميع في كل نواحي حياتهم.

ومن المظاهر الموضحة أنّ الإسلام ممثّل لديانة عالمية فوقومية شاملة تتواجد في الأحاديث المتعلقة بالفطرة، أي الديانة الطبيعية أو الفطرية[٤]. ويتجلّى هذا المصطلح في حديث الرسول (ﷺ): «ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهوّدانه أو ينصّرانه أو يمجسّانه»[٥]. وتعني الفطرة هنا الحالة الدينية الفطرية للطفل قبل أن يحوّله التعليم الديني الخارجي إلى عضو واعٍ في جماعة دينيّة مميّزة. ويرى معظم علماء المسلمين أنّ الفطرة مرادفة للإسلام[٦]، الأمر الذي يعني في الحقيقة أنّ الإسلام في عيون المؤمنين به هو الإطار العام للديانة الشاملة والفوقومية. أما على المستوى الفردي فالفطرة تتزامن مع سنوات الطفولة المبكرة للإنسان، وأنّه في الحقيقة يتحوّل في ما بعد إلى اليهودية أو النصرانية أو غيرهما، يعني أنّ الفطرة كما تمّ تعريفها مع الإسلام ليست فقط فوقومية ولكنها قبل قومية (pre-national) أيضاً.

وتتجلّى صفة القبل قومية للفطرة/ الإسلام أيضاً على المستوى

---

(٤) See Camilla Adang, «Islam as the Inborn Religion of Mankind: the Concept of Fitra in the Works of Ibn Hazm,» al-Qantara 21, 2000, pp. 391-410.

(٥) على سبيل المثال: محمد بن إسماعيل البخاري، **الصحيح** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٥٨م)، ٢: ١٢٥ (٢٣: ٩٣)؛ و A.j. Wensinck, A Handbook of Early Muhammadan Tradition (repr. Leiden, E.J. Brill, 1971), s. v. «Religion.»

(٦) على سبيل المثال: أحمد بن حجر العسقلاني، **فتح الباري في شرح صحيح البخاري** (بولاق: ١٣١٠هـ/ ١٨٩٢م، أعيدت طباعته في بيروت، د.ت)، الجزء ٣، ص ١٩٧ ـ ١٩٨.

الجمعي؛ حيث تعرف بالحقبة الأولى للتاريخ الإنساني حسبما تشكّلت في العهد القديم وتبنّاها التأريخ الإسلامي. وهذه الحقبة هي التي تفصل بين آدم وإبراهيم (عليه السلام)، وهي حقبة قبل قومية لأنّ أجداد بني إسرائيل جاؤوا بعد إبراهيم (عليه السلام).

ويعرف أن إبراهيم (عليه السلام) هو من يرتبط اسمه بشكل خاص بالإسلام بالفطرة. وقبل النظر في هذا الموضوع، ربّما يلاحظ أنّ إبراهيم (عليه السلام) أيضاً في التلمود يظهر كمؤمن من تلقاء نفسه، كما لو أن دينه أتى من داخل ذاته:

قال آر سيمون ب. يوهاي (R. Simon b. Yohai): «لم يعلّمه والده (يعني إبراهيم عليه السلام) ولم يكن له معلِّمٌ، إذاً، من أين تعلّم التوراة؟ مع ذلك، فإنّ الحقيقة تقول إنّ الله تبارك وتعالى قد جعل كِلْيَتَيْ إبراهيم تعملان كمعلمتين اثنتين له، وأنهما أدّتا عملاً رائعاً وعلّمتاه الحكمة»[٧].

لقد كان دين إبراهيم (عليه السلام) موجوداً في داخله منذ الطفولة، كما ذكر في التلمود الآتي: «كان إبراهيم يبلغ من العمر ثلاث سنوات عندما آمن بالخالق. . . .»[٨]

وقد تشكّلت صورة إبراهيم (عليه السلام) كذلك في المصادر الإسلامية بوصفه مثالَ المؤمن، وهكذا قد ارتبط بفكرة الفطرة. وهناك دليل على ذلك في الآية القرآنية: ﴿وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ. . .﴾ [البقرة: ١٢٤]، وبنظرة سريعة على كتب التفسير لهذه الآية[٩] تكشف أنّ الفطرة منسوبة إلى إبراهيم وأنّها توصف كنظام شرعي للطهارة بما فيها الختان[١٠]، وحلق العانة ونتف الإبطين، وتقليم الأظافر[١١]، . . . إلخ.

---

(٧) Genesis Rabbah 61 no. 1

(٨) Nedarim 32 a.

(٩) على سبيل المثال: جلال الدين السيوطي، **الدر المنثور في التفسير بالمأثور** (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، د.ت)، f1. ص ١١١.

(١٠) For which see: M. J. Kister, »....And He Was Born Circumcised.......'Some Notes on Circumcision hadith,» *Oriens*, 34, 1994, pp. 10-30.

(١١) See Kister, «Pare Your Nails: A Study of an Early Tradition,» Near Eastern Studies, =

ولم يكن إبراهيم (عليه السلام) فقط مرتبطاً في التلمود بفكرة الدين الفوقومي بل أيضاً نوح (عليه السلام). ويتّضح هذا من فكرة التشريعات (السبع) التي تعرف عادة «بالشرائع النُّوحِية»[١٢]، وهي الشرائع التي كان يتبعها أبناء نوح والتي سبقت التشريعات التي أنزلت على موسى في سيناء، وبالتالي هي إجبارية على جميع الأمم المتحضرة والأفراد. وكذلك أيضاً يعتبر الختان تشريعاً من تشريعات نوح (عليه السلام)، وإبراهيم قد أوحي إليه الأمر بالختان كما هو وارد في سفر التكوين[١٣] وأيضاً سلالته إلى سيناء، كانوا يعتبرون من أبناء نوح[١٤]، ولكن في مواطن أخرى يعتبر الختان أمراً نفّذه إبراهيم (عليه السلام) بغضّ النّظر عن شرائع نوح[١٥]. وعلى كل حال، يظهر نوح وإبراهيم (عليهما السلام) في التلمود كملتزميْن بالنظام الفوقومي للشرائع، وحقيقة بالنظام القبلقومي، وعلى نحو خاص ما قبل موسى.

في العهد القديم وفي كتاب المدراس اليهودي لا يوجد تتابع يوضّح انتقال الديانة الفوقومية من خلال الأجيال، ويظهر نوح وإبراهيم (عليهما السلام) كأمثلة منفصلة للصالحين بين أجيال الآثمين، ويتّضح هذا بجلاء في المقاطع الآتية من تلمود برايك أبوث (Prike Aboth)[١٦].

٢ ـ كان بين آدم ونوح (عليهما السلام) عشرة أجيال، كلها تبيّن عظيم حلم الله عزّ وجلّ: حيث إن جميع تلك الأجيال استمرت في إثارة غضبه (أي غضب الله) حتى ابتلاهم بالطوفان.

٣ ـ كان بين آدم ونوح (عليهما السلام) عشرة أجيال، كلها تبيّن عظيم حلم الله عزّ وجلّ: حيث إن تلك الأجيال استمرت في إغضاب الله حتى جاء أبونا إبراهيم (عليه السلام)، وتلقى الأجر عنهم جميعاً.

وعلى الرغم من ذلك، تبدأ فكرة تتابع الإرث الإلهي الموروث طوال

---

in memory of M. M. Bravmann, *The Journal of The Ancient Near Eastern Society*, Columbia = University, 11, 1979, pp. 63-70.

(١٢) For example, Sanhedrin 56 a.

(١٣) الكتاب المقدس، «سفر التكوين،» الأصحاح ١٧، الآيات ٩ ـ ١٤.

(١٤) Sanhedrin 59a-b.

(١٥) Yoma 28b.

(١٦) Pirke Aboth, 5: nos. 2-3.

هذه الأجيال البدائية بالظهور في الأدب اليهودي الهلّيني من زمن المعبد الثاني. ويحتوي على إظهار وحدة الجنس البشري بين آدم ونوح (عليهما السلام)، وأصبح الأنبياء الذين يعيشون في كل جيل روابط قادة يفرضون سلطتهم العالمية على معاصريهم، ويورثونها لذراريهم.

وتعتبر الطريقة التي يوصف بها العصر قبل القومي الأكثر إرشاداً في الكتاب المزوّر كتاب **اليوبيلات**(١٧)، والذي أُلّف قبل نحو ١٣٠ سنة قبل الميلاد. ففي الفصل (٧: ٢٠ ـ ٣٥)، توجد قائمة بالشرائع السبع التي قدّمها نوح لأبنائه، وهي عبارة عن توضيح متقن لشرائع نوح التلمودية. وأمّا في النسخة الحالية فهي تتعلّق بالتقوى وستر الأبدان، وتعظيم الخالق وبرّ الوالدين، والإحسان إلى الجار، والبعد عن الزنا والفواحش، وعدم سفك الدماء ولا أكلها. وقد ختم نوح خطابه قائلاً لأبنائه:

«وهكذا أمر أخنوخ، والد والدكم، متوشلح، ابنه، وطلب متوشلح من ابنه لمك، ولمك أمرني بجميع الأشياء التي أمره بها آباؤه. وأنا أيضاً سوف آمركم بالتعاليم نفسها، أيها الأبناء مثلما وعظ أخنوخ ابنه في اليوبيلات الأولى: بينما كان على قيد الحياة، السابع بين أجياله، أمر أبناءه، وأبناء أبنائه حتى يوم موته»(١٨).

يوضح المقطع السابق بأن الأجيال البشرية بين آدم ونوح كانت موحدة تحت نظام واحد من الشرائع غير المتغيرة والتي نقلت من سلف لآخر في وصية شعائرية. فقد تشكّلت وصية نوح على النموذج نفسه لأسلافه.

توجد فكرة الإرث الديني المتتابع في الكتاب المزوّر على أخنوخ المعروف باسم **أسرار أخنوخ**(١٩) *The Secrets of Enoch* ولكن يُضاف هنا مكون مهم إلى هذا الإرث، ألا وهو الكتب المقدّسة التي غيّرت الأسلاف من كونهم أصحاب الشرائع إلى أنبياء. ويطلق على الكتب المقدسة التي

(١٧) English Version in R. H. Charles (ed.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the old testament*, vol. II, Pseudepigrapha (Oxford: Oxford University Press, 1913).

(١٨) Book of Jubilees 7:38-39 in Charles, *The Apocrypha*. See also Uri Rubin «Prophets and Progenitors in the Early Sh?'a Tradition,» *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* I, 1979, p. 56.

(١٩) The book of the Secrets of Enoch [version A], in Charles, The Apocrypha.

تحتويها «كتباً من خطّ أيديهم» بما يعني أنّهم كانوا ملتزمين بكتابة ما يوحى إليهم من الله عزّ وجلّ. والكتب المذكورة هنا هي مخطوطات آدم وسيث وأخنوخ وقينان ومهالاليل وجاريد وأخنوخ نفسه[٢٠]. ويضاف بأنّ أخنوخ قد كتب ٣٦٠ مخطوطة أملاها عليه ملك[٢١].

ولهذه الكتب رسالة عالمية وفقاً للحقيقة التي تقول: إن الله عزّ وجلّ قد أمر بنشرها من «طفل إلى طفل، ومن جيل إلى جيل ومن أمم إلى أمم أخرى»[٢٢]. وقد احتوت على «جميع أعمال الربّ، كل ما كان منذ بداية الخلق، وسوف تستمرّ حتى نهاية الزمان»[٢٣]. ومن ناحية أخرى، أخذت هذه الصحف المقدّسة في أخنوخ كصحف سرية، ولم يكشف عنها إلا المؤمنون فقط في الأجيال الآتية[٢٤]. وفي مصدر محرّف آخر يسمى بـ ١ أخنوخ (1 Enoch)، كتبت النصوص بخطّ يد أخنوخ كجزء من عهده الأخير لابنه متوشلح الذي أوصاه بحفظ هذه الكتب وتسليمها للأجيال الآتية[٢٥].

لم يعامل التاريخ بين آدم ونوح على أنّه مزوّر من ناحية الدين فقط ولكن أيضاً في الوقائع التاريخيّة ككتاب لجوزيفوس فلافيوس (Josephus Flavius) الذي يعرف بـ **آثار اليهود** *Antiquities of the Jews*. ولقد تمّ وصف الأسلاف بين آدم ونوح بأنهم عبارة عن سلالة لقادة سياسيين وإداريين. يقول فلافيوس إنّ أخنوخ ابن سيث، عندما بلغ عمر التسعمئة واثني عشر عاماً «سلم الحكم إلى ابنه قينان». وعن جاريد بن مهالاليل يقول فلافيوس إنه «خلفه ابنه أخنوخ»، وسلم متوشلح ابن أخنوخ «الحكم» لابنه لمك، ولمك بدوره «عيّن ابنه نوح كي يكون حاكماً على الناس». و«احتفظ نوح بالحكم تسعمئة وخمسين عاماً»[٢٦].

---

(٢٠) The Secrets of Enoch 33:10, in Charles, *The Apocrypha.*

(٢١) The Secrets of Enoch 23:6, in Charles, *The Apocrypha.*

(٢٢) Secrets of Enoch 33:9, in Charles,The Apocrypha. قارنها مع Rubin, «Prophets and Progenitors,» 58, n. 103a.

(٢٣) The Secrets of Enoch 47:2, in Charles, *The Apocrypha*

(٢٤) The Secrets of Enoch 35:2, in Charles, *The Apocrypha*

(٢٥) Enoch, 82:1

(٢٦) Josephus Flavius, *The life and works of FlaviusJjosephus*, translated by William Whiston (Philadelphia: The John C. Winston Company, n. d.), Antiquities of the Jews, 1, pp. 3-4. See Rubin, «Prophets and Progenitors,» 56 with n.95.

خلاصة ذلك هو أنّه يتشكّل الأسلاف السابقين بين آدم ونوح، وكما اتضح من المصادر غير الإسلامية المذكورة آنفاً، من تتابع للسلطة الوراثية النبوية والدينية وكذلك أيضاً الإدارية والسياسية.

II

الأنبياء قبل القوميين في التأريخ الإسلامي

أصبح هذا النموذج العالمي هو الصورة المنتشرة الأساسية للإسلام، وبالتالي، يظهر نوح في الإسلام كمؤسّس لبعض المفاهيم الإسلامية الأساسية التي توصف كجزء من وصيّته الأخيرة. وهناك حديث شريف يقول إنّه أعطى أبناءه أمرين ونهيين. يتمثّل الأمران في: ١ ـ قولهم «لا إله إلا الله»، وهذا هو المكون الأول للشهادة في الإيمان الإسلامي. ٢ ـ قولهم «الحمد لله». أما النهيان فيتمثلان في: ١ ـ الشرك. ٢ ـ الكبر[٢٧]. ويشير أمر نوح بقول الشهادة إلى التطابق بين الإسلام وبين الدين قبل القومي الذي أصبح الإسلام نموذجه الأساس.

وفي أحاديث أخرى يطلَق على الديانة قبل القومية «الإسلام». ولربما الأكثر وضوحاً هي تلك التي سجّلها ابن سعد (ت. ٢٣٠هـ/ ٨٤٥م) التي يقول فيها عكرمة مولى مدني لابن عباس (ت. ١٠٥هـ/ ٧٢٣م): «كان بين آدم ونوح عشرة قرون كلهم على الإسلام»[٢٨]. ويظهر هذا الحديث فترة ما قبل الطوفان على أنّها العصر الذهبي للديانة الإسلامية قبل القومية.

وتتواجد الأحاديث المذكورة للتو بالإضافة إلى أحاديث أخرى مشابهة

---

(٢٧) فضل الله الجيلاني، **فضل الله الصمد في توضيح الأدب المفرد للبخاري** (حمص: المكتبة الإسلامية، ١٩٦٩م)، الجزء ٢، ص ٤ ـ ٥. انظر أيضاً: أبو إسحاق أحمد بن محمد الثعالبي، **قصص الأنبياء** (بيروت: المكتبة الثقافية، د.ت)، ص ٥١ ـ ٥٢؛ وأحمد بن حنبل، **المسند** (بيروت: المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، ١٧٩٨م)، الجزء ٢، ص ١٧٠، ٢٢٥.

(٢٨) محمد بن سعد، **الطبقات**، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار صادر للطباعة والنشر، ١٩٦٠م)، الجزء ١، ص ٤٢؛ سفيان بن سعيد الثوري، الإسناد (كوفي، ت. ١٦١هـ/ ٧٧٨م) عن والده عن عكرمة؛ انظر أيضاً مؤلّف ابن الكلبي (ت. ٢٠٤هـ/ ٨١٩م) عن أبيه عن أبي صالح عن ابن عباس، في محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٧م)، الجزء ١، ص ١٨٩؛ و edited by M. J. De Goeje et al. (Leiden: E.J. Brill, 1879-1901), 1, p. 197.

لها في تفاسير الآيات القرآنية: ﴿**كَانَ النَّاسُ أُمَّةً واحِدةً فَبَعَثَ الله النَبِيّين مُبَشِّرين وَمُنذِرين**﴾ [البقرة: ٢١٣]، وترى بعض التفاسير القرآنية أن معنى هذه الآية هو أنّ الناس كانوا جميعهم مؤمنين منذ آدم حتى تفرّقوا بعد نوح(٢٩). ربما يكون هذا التركيز على فترة ما قبل الطوفان نتيجة للنظرة الموجودة في العهد القديم، أنه بعد الطوفان، توزّع خلفاء أبناء نوح إلى ثلاث سلالات منفصلة حددت نهاية السيادة للدين الواحد الفوقومي. ومع ذلك في النسب السامي من ذرية نوح استمرت الفترة القبل قومية أو القبل إسرائيلية إلى حدّ ما حتى إبراهيم، الأمر الذي يفسّر السبب في أنّه لا يزال تابعاً للرمز العالمي للشرائع الدينية.

وقد حوّل التاريخ الإسلامي أيضاً الأساقفة إلى أنبياء أرسلهم الله لنشر دينه بين الناس. وفي بعض الأحاديث، يعتبر نوح هو أول شخص مرسل من الله سبحانه وتعالى كمنذر لقومه(٣٠). وقد وصف أخنوخ أيضاً على أنه نبي في بعض الأحاديث الأخرى باسم إدريس الذي يقال إنه أول نبي أعطي النبوة(٣١). ويقال إن أخنوخ/إدريس أول نبيّ يبعث بعد آدم(٣٢). وفي حديث آخر، سيث هو أول نبي بعد آدم(٣٣)، وأنّ آدم كما يقول لنا الحديث الشريف عن الرسول (ﷺ) كان أول نبي أرسله الله(٣٤). وهكذا أصبح آدم ومحمد (ﷺ) طرفي تسلسل الأنبياء. ولقد لوحظ هذا الارتباط بينهما في حديث وهب بن منبه (يمني، ت. ١١٠هـ/٧٢٨م)، عن ابن

---

(٢٩) للمزيد من التفاصيل راجع: Uri Rubin, «Pre-Existence and Light-Aspects of the Concept of Nūr Muhammad,» Israel Oriental Studies 5, 1975, p. 78.

(٣٠) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ١: ١٧٨؛ ١: ١٨٣ ـ ١٨٤.

(٣١) عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية**، تحقيق مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، وعبد الحافظ شلبي (بيروت: دار إحياء التراث العربي ١٩٧)، ١، ص ٣.

(٣٢) ابن سعد، **الطبقات**، ١، ص ٤٠ و٥٤؛ و(ابن الكلبي) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ١، ص ١٧٠ و١٧٢ (ابن إسحاق).

(٣٣) ابن قتيبة، **المعارف**، تحقيق محمد إسماعيل الصاوي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٧٠م)، ص ٢٦.

(٣٤) ابن سعد، **الطبقات**، ١، ص ٣٢ و٥٤. الإسناد أبو عمرو الشام (عبادة بن نسي (شامي، ت. ١١٨هـ/ ٧٣٦م) عن عبيد بن الخشخاش عن أبي ذر الغفاري (صحابي، توفي ٣٢/ ٣ ـ ٦٥٢) عن النبي (ﷺ). راجع أيضاً: الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ١: ١٥١؛ ١: ١٥٢، حيث إن أبا ذرّ يستشهد بقول أبي إدريس الخولاني (عائذ الله بن عبد الله) (شامي، ت.٨٠هـ/ ٦٩٩م).

عباس؛ حيث قال وهب بأن آدم (عليه السلام) هو أول الرسل وأن محمداً (ﷺ) هو خاتم الرسل[٣٥].

وقد أخذ التأريخ الإسلامي فكرة التوارث ما قبل الطوفان والتي انتقلت من جيل إلى جيل في نسب وراثي. وقد أصبح الجانب الوراثي المظهر الأكثر حسماً للديانة القبل قومية، والتي زودت الإسلام بإمكانية ربط سيدنا محمد (ﷺ) بسلسلة الأنبياء، وتجعل منه الوريث الأبرز لهم. وفي الحقيقة، قدّم التأريخ الإسلامي محمداً (ﷺ) إلى آخر المطاف والذي انتقل من خلاله الدين السماوي من جيل إلى جيل، وبالتالي أصبح دين الإسلام الذي جاء به محمد (ﷺ) الحلقة الأخيرة في التاريخ المقدس لدين الله.

وقد حدّد الربط بين الإسلام الذي جاء به سيدنا محمد (ﷺ)، ودين الله في القبل قومي البنية الأدبية للكتب التاريخية المبكرة المتوافرة لدينا التي ألفها المسلمون في الفترة الإسلامية الأولى، حيث إنهم بدؤوا بحثهم التاريخي ليس بمحمد (ﷺ) مؤسّس الدين الإسلامي، وإنما بداية خلق الكون، وتاريخ سكانه من آدم (عليه السلام) فصاعداً. بهذه الطريقة كانوا يرغبون في الإشارة إلى أنّ الإرث الإسلامي لمحمد (ﷺ) كان مطابقاً للإرث الإلهي الذي انتقل من جيل إلى جيل منذ آدم (عليه السلام).

ومن أفضل الأمثلة على هذا ابن إسحاق (ت. ١٥٠هـ/٧٦٨م)، وهو أحد الكتاب الأوائل الذين كتبوا سيرة محمد (ﷺ). وتعرف كتاباته في رواية ابن هشام، ولكن كتاب ابن هشام لا يحتوي على الجزء الأول من العمل الأصلي الذي حفظ عن طريق الطبري في كتابه التاريخي الشهير **تاريخ الأمم والملوك**[٣٦]. يقتبس الطبري عن ابن إسحاق من خلال المحدّث سلمة بن الفضل (ت. ١٩١هـ/٨٠٧م) والذي تعتبر نسخته عن ابن إسحاق هي الأكثر وثوقاً[٣٧]. وأغلب المواضيع التي اقتبسها ابن إسحاق في هذا الجزء هي مستمدّة من مصادر يهودية والذي كان ابن

(٣٥) ابن قتيبة، **المعارف**، ص ٢٦.

(٣٦) قارنه بـ: Rubin, «Prophets and Progenitors,» pp. 57-58.

(٣٧) قارنه بـ: Rubin, «Prophets and Progenitors,» p. 57, n. 101 (من تاريخ بغداد).

إسحاق يشير إليهم في الغالب بأنّهم (أهل الكتاب الأول) أي التوراة[٣٨].

وتتشابه طريقة ابن إسحاق بشكل ملحوظ مع طريقة كتاب **اليوبيلات** *Book of Jubilees*، خاصة بالنسبة إلى أسماء زوجات الأساقفة السابقين، وهي متطابقة مع تلك المسجلة في كتاب **اليوبيلات**، مع أنها حُرِّفت في نص الطبري المتوافر لدينا[٣٩].

تتمثّل فكرة السلطة الوراثية بشكل كبير عند ابن إسحاق كما قال الطبري. يحدّثنا ابن إسحاق أنّه عندما شارف آدم (ﷺ) على الموت نادى ابنه سيث وجعله وريثاً له، وأبلغ ابنه بالطوفان القادم، وكتب وصيّته له. وتصرّف سيث كما أوصاه أبوه آدم (ﷺ)، وورث الرئاسة. وفقًا لحديثٍ يستشهد به ابن إسحاق عن قول الرسول محمد (ﷺ)، إن الله سبحانه وتعالى أنزل على سيث خمسين صحيفة[٤٠].

وهكذا قد أعاد ابن إسحاق بكل صدق وأمانة كتابة الصفات الأساسية للسلطة الوراثية كما أوردتها المصادر اليهودية. وبحسب وصفه فإنّ السلف أيضاً كانوا حلقات في هذا النسب الجيلي من القادة الذين يملكون سلطة ذات طبيعة نبوية ودينية وكذلك إدارية. فقد ورث سيث الرئاسة عن والده، وأوحى إليه الله سبحانه وتعالى.

ويقول ابن إسحاق أيضاً إنّه بعد أن فرغ آدم من كتابة وصيته وافته المنية واجتمعت الملائكة حوله؛ لأنّه كان صفي الرحمن[٤١]. ويوضح هذا اللقب أنّ الأشخاص الذين حصلوا على الإرث الديني ليسوا مجرد حلقات متتالية من سلالة واحدة، ولكنهم في الوقت ذاته أناس اصطفاهم الله لحمل الرسالة المقدسة. وبالتالي؛ فإنّ التتابع الوراثي والاختيار الإلهي هما مكمّلان لحالتهم السلطوية.

---

(٣٨) على سبيل المثال: الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ١:١٣٩؛ ١:١٣٩ ـ ٤٠.

(٣٩) See Rubin, «prophets and progenitors,» 58 n. 109; Franz Rosenthal (trans.), *The History of al-Tabari, vol. I, General Introduction and From the Creation to the Flood* (Albany: State University of New York press, 1989), 317 n. 903.

(٤٠) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ١: ١٥٢؛ ١: ١٥٣.

(٤١) المصدر نفسه، ١: ١٥٩؛ ١: ١٦١.

يتكوّن التقليد الوراثي من بعض رموز السلطة. ويقول ابن إسحاق إنّ سيث قد جمّع البنود الموجودة في ما تركه آدم (عليه السلام) من بعده، ومن بينها القرن الذي جاء به آدم (عليه السلام) من الجنة، ولقد وضعت في معراج حتى لا ينساها أحد[٤٢].

خلف أخنوخ سيث الذي يقول عنه ابن إسحاق: إنه قام بسياسة الملك وتدبير من تحت يديه من رعيته. واستمر على نهج والده، ولم يلاحظ أيّ أحد كان أنه قد غير شيئاً فيه[٤٣]. ويتجلّى هنا مظهر آخر حاسم لهذه الوصية تحديداً، وهو أنّه يجب أن تظل من دون تغيير، لأنّ التغيير معناه الانحراف من الحالة الأصلية والمثالية لدين الله، وأنّ الدفاع عن هذا الإرث ضدّ التغيير والابتداع هو واجب إلهي يتحتّم على كل من اصطفاه الله لذلك.

وزيادة على ذلك استشهد بأهل التوراة في ما يتعلق بإنزال ثلاثين صحيفة إلى أخنوخ وعن مواجهة ضدّ أبناء قابيل المتمرّدين. ولقد نصّ على أنّ أخنوخ كان وصي والده لما أوصى به أجداد والده، وما تواصى به كل منهم للآخر[٤٤].

استخلف أخنوخ من وصف آخر من أهل التوراة، قبل أن يرفع إلى السماء، ابنه متوشلح كي يتولى مسؤولية أمر الله[٤٥]. ربما يكون هذا المظهر الأكثر وضوحاً للجانبيْن المعاصريْن من حكم السلف، فكلاهما كانا ورثة آبائهم، وخلفاء الله أيضاً الذين يتحمّلون مسؤولية رسالته، وهكذا فإنّ الوصية الوراثية تشكل أساس دين الله عزّ وجلّ في الأرض.

ويذكر عن أهل التوراة أيضاً أنّ أخنوخ ولد متوشلح، وبقي متوشلح على طاعة أجداده لله، وإخلاصهم لعهوده. وعندما شارف متوشلح على الموت، استخلف ابنه لمك كخليفة له، ليتولى المسؤولية على أمره ومنحه الوصية نفسها غير المتغيرة التي خلّفها له أسلافه[٤٦].

---

(٤٢) المصدر نفسه.

(٤٣) المصدر نفسه، ١: ١٦٣ و١: ٦٤ ـ ٦٥.

(٤٤) المصدر نفسه، ١: ١٧٠ و١: ١٧٣.

(٤٥) المصدر نفسه، ١: ١٧٢ ـ ٧٣ و١: ١٧٦ ـ ٧٧.

(٤٦) المصدر نفسه، ١: ١٧٣ و١: ١٧٨.

أعاد المؤرّخون الذين جاؤوا قبل ابن إسحاق ما قيل حول الإرث المتعاقب للأساقفة ما قبل الطوفان. فعلى سبيل المثال، يقدم ابن الكلبي (هشام بن محمد، ت. ٢٠٤هـ/ ٨١٩م) رواية والده التي تعود إلى ابن عباس. ولقد سجلها أيضاً ابن سعد وكذلك الطبري. ويصف ابن الكلبي الخطوط الكبرى للوصية المتناقلة من سيث إلى أينوش ومن ثَمّ إلى قينان، ومهلائيل، وجاريد وأخنوخ ومتوشلح ولمك والد نوح[٤٧].

بالنسبة إلى فترة ما بين نوح وإبراهيم (عليهما السلام)، لم يقم ابن إسحاق أو ابن الكلبي بوصف الخطوط الكبرى للمسار المتصل للوصية الوراثية لهذه الأجيال. يبدو السبب أن إبراهيم (عليه السلام) ينظر إليه كبداية لفترة خاصة به، حيث إنه مؤمن وكان أبواه وثنيين، فلم يستطيعوا أن يحملوا أي وصية خاصة بالصلاح. وينطبق الشيء نفسه على المصادر اليهودية الآنفة الذكر؛ حيث يوصف الإرث التعاقبي للوصية بين آدم ونوح فقط.

ومع ذلك، فإن اهتمام المؤرّخين المسلمين الذي كان منصباً على الانتقال المتوارث للوصية في حقبة ما قبل الطوفان هو الدليل الكافي على اعتقادهم بأنّ هذه الفترة المرحلة الأولى من تاريخ الإسلام ذاته، واعتبروا محمداً (ﷺ) وريثاً لهذه الوصية غير المتغيرة نفسها. ولقد أشير في الحقيقة على نحو خاص في الأحاديث الآنفة الذكر التي تتعرف الديانة القبل قومية بالإسلام.

III
محمد وأنبياء بني إسرائيل عليهم الصلاة والسلام

كرس المؤرخون المسلمون مساحة كافية للفترة التي تفصل بين الحقبة القبل قومية ومحمد (ﷺ)، والتي تتكون من تاريخ اليهود والنصارى، ويقدم أنبياؤهم همزة الوصل الأساسية بين الفترة ما قبل القومية وفترة النبي محمد (ﷺ).

---

(٤٧) ابن سعد .**الطبقات**، ١: ١٣٩، ٤٠؛ الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ١: ١٦٣ و١٦٤ و١٧٤ و١: ١٦٥ ـ ٦٦. ١٧٩؛ Rubin, «Prophets and Progenitors,» p. 59.

تبدأ رواية ابن إسحاق لهؤلاء الأنبياء بإسحاق بن إبراهيم (عليه السلام)[٤٨]، وتنتهي بعيسى والحواريين[٤٩]. وقد أضاف الطبري، الذي استشهد بما كتبه ابن إسحاق عن أنبياء بني إسرائيل، الأحاديث الإضافية من مصادر أخرى، وفي بعضها ذكر واضح لانتقال الوصية من جيل إسرائيلي إلى آخر. على سبيل المثال، من يعقوب ليوسف[٥٠] وهكذا ومن يوسف إلى شقيقه يهوذا (عليه السلام)[٥١].

يوجد وصف مفصّل للوصية المتعاقبة التي تتناقل بين الأجيال، منذ آدم (عليه السلام) والمستمر إلى بني إسرائيل، بواسطة المؤلّف الشيعي اليعقوبي (ت. ٢٨٣هـ/ ٨٩٧م)، فالتاريخ الذي قام بكتابته مليء بشواهد من الإنجيل ومن المصادر اليهودية والنصرانية الأخرى[٥٢]، وتمثّل المحور الذي حديثه عن تاريخ فترة ما قبل الإسلام. وعرّفت أعماله بأنّها: «الوصف الزمني العالمي المبكر باللغة العربية حيث يكتب من بدء الخليقة حتى زمانه»[٥٣]، ولكن يمكن أن يكون هذا صادقاً إذا لم يؤخذ ابن إسحاق بعين الاعتبار.

وهكذا أصبح أنبياء بني إسرائيل حلقات الوصل بين محمد (ﷺ) ومرحلة ما قبل القومية في التاريخ، ويعني هذا أنّ الإسلام قد حوّلهم إلى ممثلين شرعيين لدين الله الأساس.

لقد اهتمّ المسلمون اهتماماً خاصاً بالعلاقة بين آخر أنبياء بني إسرائيل، تحديداً عيسى (عليه السلام)، ومحمد (ﷺ). من الناحية الزمنية، كان عيسى (عليه السلام) من بني إسرائيل الأقرب زمنياً لسيدنا محمد (ﷺ)، وهذا القرب الزمني قد تحوّل في الإسلام إلى صلة قرابة. وهذا هو قصد الحديث الذي رواه أبو هريرة (صحابي، ت. ٥٧هـ/ ٦٧٧م) والذي قال فيه سيدنا

(٤٨) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ١: ٣١٧ و١: ٣٥٤ ـ ٥٥.

(٤٩) المصدر نفسه، ١: ٦٠٢ ـ ٦٠٤ و١: ٧٣٧ ـ ٣٩.

(٥٠) المصدر نفسه، ١: ٣٦٤ و١: ٤١٣.

(٥١) المصدر نفسه، ١: ٣٦٣ و١: ٤١٣.

(٥٢) حول مصادر اليعقوبي بالنسبة إلى الفترة التوراتية: وخاصة الترجمة العربية للكتاب السرياني: كتاب **كهف الكنوز**. راجع: Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From ibn Rabban to Ibn Hazm* (Leiden: E. J. Brill, 1996), pp. 20-117, and the bibliography therein.

(٥٣) Stephen R. Humphreys, *Islamic History: A Framework for Inquiry* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1988), p. 75.

محمد (ﷺ): «أنا أولى الناس بعيسى ابن مريم في الأولى والآخرة» قالوا: كيف يا رسول الله؟ قال: «الأنبياء إخوة من، وأمهاتهم شتى، ودينهم واحد، وليس بيننا نبي»(٥٤).

يرتبط الأنبياء هنا كونهم من الأب نفسه، ولكنّهم من أمّهات مختلفات؛ حيث إن الأب هو الديانة الواحدة التي لا تتغير، والتي جعلت منهم إخوة في الدين نفسه، ومن بينهم عيسى ومحمد (ﷺ) اللذان هما أقرب اثنين. وقد وصف بعض علماء المسلمين أنّ تعدد أمّهاتهم يمثّل أنواع الشرائع المختلفة أي التشريعات الدينية التي تتمايز بها المجتمعات التوحيدية عن بعضها(٥٥).

الحاجة إلى تأكيد قرابة عيسى ومحمد (ﷺ) ربما كانت ناتجة من أنّ عيسى (ﷺ) قد أعقبته أجيال من الحواريين، الذين كان الإسلام على علم جيد بهم، كما أشارت التقارير الكثيرة عنهم في المصادر الإسلامية. ويمكن تتبعهم بشكل رئيس في تفاسير الآيات القرآنية العديدة، حيث كانوا يفسّرون على أنّهم يتعاملون مع الفترة(٥٦)، بين عيسى ومحمد (ﷺ)(٥٧) على ضوء هذه التقارير عن خلفاء عيسى (ﷺ) النصارى، ربما يفترض أنّ علاقة سيدنا محمد بعيسى (ﷺ) قد وضعت للإشارة الضمنية إلى أن محمداً (ﷺ)، وليس الحواريين، هو أكثر ممثّل موثوق به للرسالة الدينية التي جاء بها عيسى (ﷺ)، الفكرة الجدليّة التي هي ضدّ المسيحيين واضحة بشكل كافٍ في هذا السياق.

---

(٥٤) محمد بن أحمد بن حبان البستي، **الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان**، ترتيب علاء الدين الفارسي، تحقيق شعيب الأرناؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٨م)، الجزء ١٤، رقم ٦١٩٤. انظر أيضاً **الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، الجزء** ١٤، رقم ٦١٩٥؛ البخاري، **صحيح البخاري**، ٤: ٢٠٣ (٦٠: ٤٨)؛ مسلم بن الحجاج القشيري، **الصحيح** (القاهرة: مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، ١٩١٦م)، الجزء ٧، ص ٩٧. (٤٣، باب فضائل عيسى)؛ **سنن أبي داود**، الجزء ٢، ص ٥٥٢، والجزء ١٣، ص ٣٩؛ وابن حنبل، **المسند**، الجزء ٢، ص ٣١٩، ٤٠٦، ٤٣٧، ٤٦٣ - ٤٦٤، ٤٨٢، و٥٤١.

(٥٥) على سبيل المثال: ابن حجر، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، الجزء ٦، ص ٣٥٤.

(٥٦) قارن بـ القرآن الكريم، ٥: ١٩.

(٥٧) الآيات هي: القرآن الكريم ١:٣٦ والصفحة التي تليها؛ ١٨ :٩ والصفحة التي تليها؛ ٨٥ :٤. وانظر أيضاً: ابن سعد، **الطبقات**، الجزء ١، ص ٥٣.

وكما قيل إنّ محمداً (ﷺ) كان أقرب الناس إلى عيسى (عليه السلام)، قيل أيضاً إنّه (عليه الصلاة والسلام) الأقرب إلى موسى (عليه السلام)، وفي هذه الحالة نجد أن الجدل الديني ليس ضد المسيحيين، ولكنه ضد اليهود. ويظهر ذلك في الأحاديث المتعلقة بتاريخ يوم عاشوراء. ففي بعض منها، هناك تلميح إلى علاقة بين هذا اليوم ويوم التكفير عند اليهود وهي أنه عندما جاء محمد (ﷺ) إلى المدينة بعد هجرته من مكة، وجد أن يهود المدينة اعتادوا صيام يوم عاشوراء، وسألهم عن سبب ذلك، فأخبروه أن هذا اليوم يوم مقدس، لأن الله أنجى بني إسرائيل من أعدائهم، وبالتالي صام موسى (عليه السلام) هذا اليوم. وعندئذ قال محمد لليهود: «أنا أحق بموسى منكم»، وبالتالي بدأ صوم يوم عاشوراء وأمر المسلمين باتباعه[٥٨]. ويعني هذا أن الأمة الإسلامية وليس اليهود هم الأجدر بحمل وصية موسى (عليه السلام).

وفي حديث آخر رواه أبو هريرة يعود تاريخ عاشوراء إلى فترة أكثر قدماً من مرحلة ما قبل القومية في التاريخ. وقد شرح اليهود لمحمد (ﷺ) أن هذا اليوم كان يوماً مقدساً بالنسبة إليهم، ليس بسبب تخليص الرب لهم من أعدائهم في زمن موسى (عليه السلام)، ولكن أيضاً في ذلك اليوم استوت سَفينة نوح (عليه السلام) على الأرض: ﴿**وَاسْتَوَتْ عَلَى الجُودِيّ**﴾ [هود: ٤٤] وبالتالي صام نوح (عليه السلام) شكراً لله تعالى[٥٩]، وهكذا تأصلت الوصية الدينية الإسلامية بتتابع عالمي يضمّ نوحاً وموسى (عليهما السلام)، وينتهي بمحمد (ﷺ).

وليس موسى (عليه السلام) فقط، بل أيضاً داود (عليه السلام) يعتبر من رموز اليهود للإنقاذ والنصر، وهنا مرة أخرى يتحوّل محمد (ﷺ) إلى كونه الوريث الأكفأ لحمل الرسالة. تدور الأحاديث التي تربط بين داود (عليه السلام)

---

(٥٨) البخاري، **صحيح البخاري**، ٣: ٥٧ (٣٠ ـ ٦٩)، ابن حنبل، **المسند**، الجزء ١، ص ٢٩١، ٣١٠، الإسناد: سعيد بن جبير (كوفي، توفي ٩٥/ ١٤ ـ ٧١٣) عن ابن عباس في عبارة أخرى بنفس الاسناد، تستخدم كلمة «أولى» أو كإضافة لـ «أحق». انظر **البخاري**، **صحيح البخاري**، ٤: ١٨٦ (٦٠: ٢٤)؛ ابن حنبل، **المسند**، الجزء ١، ص ٣٣٦.

(٥٩) ابن حنبل، **المسند**، **الجزء ٢**، ص ٣٥٩ ـ ٣٦٠.

ومحمد (ﷺ) حول متعلّقات محمد (ﷺ) الشخصية التي شكلت جزءاً مهماً من وصيته. من بين الأشياء التي خلفها النبي عليه أفضل الصلاة والسلام كان الدرع الذي كان يحميه في ميدان المعركة، وطبقاً للحديث فإنّ هذا الدرع كان من إرث داود، وكان داود يرتديه عندما واجه جالوت[٦٠].

ندرك من هذه الأحاديث بأن الدين الإسلامي الذي جاء به محمد (ﷺ)، مكوّنٌ من وصية إلهية غير متغيرة ائتمن الله عليها جميع الأنبياء من عهد آدم (عليه السلام). وبالتالي فإنّ الدين الإسلامي الذي جاء به محمد (ﷺ) هو الدين الوحيد الذي يجب أن تتبعه الإنسانية جمعاء.

وفي أحاديث أخرى، ارتبط مفهوم الوصية الإلهية غير المتغيّرة والتي تنتقل من خلال الأجيال من آدم عليه السلام وحتى محمد (ﷺ) بفكرة الوجود السابق لمحمد (ﷺ)[٦١]. ولقد عرفت الوصية المتابعة على أنها كيان محمد ﷺ السابق الوجود. وهكذا تمت أسلمت هذه الوصية العالمية بالكامل بشكل أن محمداً (ﷺ) أصبح مصدرها الأول، وأن الأنبياء الآخرين كانوا مجرد أوعية حاملة لمحمد (ﷺ) السابق الوجود. وفي أحد هذه الأحاديث التي سجلها ابن سعد، تنسب العبارة الآتية إلى سيدنا محمد (ﷺ): «بعثت من خير قرون بني آدم قرناً فقرناً حتى بعثت من القرن الذي كنت فيه»[٦٢].

وكما أشار إليه غولدزيهر (Goldziher)[٦٣]، يدور هذا الحديث حول النبي ـ محمد (ﷺ) ما قبل الوجود ـ الذي ظهر بين الناس قرناً فقرناً حتى

---

(٦٠) أبو سعد عبد الملك بن أبي عثمان الخرقوشي، **شرف النبي** (مخطوطة، المكتبة البريطانية، .(or. 3014 الملف ١٦١ ب؛ وابن شهراشوب، **مناقب آل أبي طالب** (النجف: المطبعة الحيدرية، ١٩٥٦م)، الجزء ١، ص ١٤٧.

(٦١) For which see Rubin, «Pre-Existence and Light,» pp. 62-119.

(٦٢) ابن سعد: **الطبقات**، الجزء ١، ص ٢٥. قارن: see Rubin, «Pre-Existence and Light,» pp. 71-72.

الإسناد: عمرو بن أبي عمرو [ميسرة مولى المطلب بن عبد الله] (مدني، توفي ١٤٤هـ/ ٧٦١م) عن سعيد المقبري (مدني، توفي ١٢٣هـ/ ٧٤١م) عن أبي هريرة عن النبي (ﷺ).

(٦٣) Ignaz Goldziher, «Neuplationische und gnostische Elemente im Hadit,» *Zeitschrift fur Assyriologie und vervandle Gebiete 22*, 1909, p. 340.

ظهر في النهاية على هيئة محمد (ﷺ)[٦٤]. يعقب هذا أن هذا الحديث الذي يظهر في «صحيح البخاري»[٦٥] وفي مصادر أخرى كذلك[٦٦]، يربط أن الوصية الإلهية التي انتقلت من جيل إلى جيل بالإسلام، ولكن أيضاً مع محمد (ﷺ) نفسه. ولم يكن مسار الانتقال مقصوراً على أي زمان معين، ولكنه غير محدود زمنياً بمعنى أنه يضم جميع الأجيال البشرية التي وجدت حتى محمد (ﷺ). باختصار شديد هو أنّ الأجيال التي شهدت هذا الإرث هي أفضل الأجيال على وجه الأرض، أي إنها شكلت السلالة المصطفاة والتي كانت تصل إلى مستوى محمد (ﷺ).

يمكن الإشارة بسهولة إلى أحاديث عديدة لها المقصد نفسه بواسطة الاطلاع على تفسير الآية القرآنية: ﴿**وَتَقَلُّبَكَ فِي السَّاجِدِينَ**﴾ [الشعراء: ٢١٩] هذه الآية تقصد تقلّب النبي بين الساجدين أنفسهم. وفي حديث لابن عباس كما ذكره ابن سعد يقول إن القرآن يتحدّث هنا عن انتقال محمد (ﷺ) «من نبي إلى نبي ومن نبي إلى نبي، حتى أظهره الله كنبي»[٦٧].

الخلاصة هي أنّ هذه الفكرة للوصية السلطوية التي تمرّ من بين الأجيال والتي وصلت إلى الناس من خلال الأنبياء قد ارتبطت بالوجود السابق لمحمد (ﷺ)، والتي تضفي مفهوم الأصول العالمية للإسلام في أعلى صورها.

---

(٦٤) أدرك الآن بأن انتقادي لجولدزيهر المتعلق بأهمية هذا الحديث، Rubin, «Pre-Existence and Light,» 72-n. 27,

ليس له أي تبرير.

(٦٥) البخاري، **صحيح البخاري**، ٤: ٢٢٩ (٦١: ٢٣).

(٦٦) أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، **دلائل النبوة**، تحقيق عبد المعطي قلعجي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨)، الجزء ١، ص ١٧٥؛ والسيوطي، **الخصائص الكبرى**، تحقيق محمد خليل هراس (القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٦٧ م)، الجزء ١، ص ٩٤.

(٦٧) ابن سعد، **الطبقات**، الجزء ١، ص ٢٥. الإسناد: الضحاك بن مخلد الشيباني (بصري، توفي تقريبا ٢١٢هـ/ ٨٢٧م) عن شبيب ابن بشر (حلبي/ كوفي) عن عكرمة عن ابن عباس. راجع أيضاً: Goldziher, «Neuplationische und gnostische Elemente im Hadit,» ٣٤٠ قارن بـ Rubin, «Pre-Existence and Light,» 80 with n. 78.

IV
الخلفاء الأمويون

صُمّمت العلاقة المبنية بين الإسلام والديانة العالمية الفوقومية لتأكيد شرعية السيطرة الإسلامية على المجتمعات القديمة أي اليهود والنصارى. فقد رأى النصارى باندهاش الفتوحات الإسلامية التي أنهت سيطرتهم على تاريخ العالم. ولتبرير هذا التغيّر الجذري في السلطة والتي تمّ من خلالها الاستيلاء على الإمبراطوريات القديمة، وجب على الدين الإسلامي تثبيت أصوله في الماضي القديم. فمن هناك، سعى للحصول على شرعية سلطته وثبّت هويته كمجتمع حلَّ محل الديانة اليهودية والنصرانية وأصبح الوصيّ على دين الله الموروث.

ولكن الوصلة الإسلامية بالتراث العالمي للسلطة الإلهية قد صمّمت ليس لخدمة الأهداف الخارجية فقط، ولكن أيضاً للحاجات الداخلية. ففي داخل المجتمع الإسلامي، كان هناك توتر وصراع وقد تركز على استحقاق السلطة. وقد حاولت الأحزاب المختلفة أن تصل نفسها في السلسلة الإلهية للسلطة العالمية، ومن ثَمّ الحصول على مكانة الأوصياء الشرعيين لدين الله الخالد.

كان الصراع على السلطة في المجتمع الإسلامي في الفترة الإسلامية بين الشيعة والأمويين. فقد حاول كلاهما الحصول على الاعتراف بأنهم هم الوحيدون ورثة محمد (ﷺ) والذي ورث التراث العالمي الذي تلقاه من الأنبياء السابقين. بالنسبة إلى الشيعة، يوجد توضيح حول هذا الموضوع في مكان آخر[٦٨]، أما بالنسبة إلى الأمويين فيحتاج الموضوع إلى المزيد من التوضيح.

كان مركز خلافة الأمويين دمشق الشام، وكانوا هم أول من قدم الحكومة الموروثة في الإسلام. فقد بدأت خلافتهم عام ٤١هـ/ ٦٦١م من

(٦٨) Rubin, «Prophets and Progenitors.» pp. 41-65. See also, Etan Kohlberg, «Some Shī'ī Views on the Antediluvian World,» *Studia Isalmica* 52, 1980, pp. 41-66.

بعد الخلفاء أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم جميعاً حيث كان مركز خلافتهم المدينة. وقد كان الخلفاء الأمويون الأوائل ينتمون إلى عائلة السفياني، وهم أحفاد أبي سفيان والد معاوية الذي كان الخليفة الأموي الأول (٤١ ـ ٥٨هـ/ ٦٦١ ـ ٦٨٠م) ولقد خلف السفيانيين المروانيون الذين كانوا ينسبون إلى عبد الملك بن مروان والذي حكم عام ٦٤هـ/ ٦٨٤م.

V

١ ـ رسالة الوليد بن يزيد كدليل

قام الخليفة الأموي وليد الثاني (٢٥ ـ ١٢٦هـ/ ٤٤ ـ ٧٤٣م) بإرسال رسالة إلى المواقع العسكرية تخص تعيين خلفائه، وهذه الرسالة تعكس الطريقة التي حاول بها الخلفاء الأمويون تأسيس سلطتهم الخاصة في التراث الموروث من الأنبياء. ولقد قام الطبري بحفظه في كتابه **تاريخ الطبري**[٦٩]. ولقد أشار علماء كثيرون إلى أهمية هذه الرسالة، من بينهم باتريشيا كرون (P. Crone) ومارتن هندز (M. Hinds) اللذان قاما بأحدث دراسة عليها[٧٠]. ولكن باعتقادي الخاص أن الرسالة ما زالت تحتاج إلى المزيد من الدراسة لأنه لم تُدرس جميع جوانبها، وذلك غير بعض الأخطاء في الترجمة الإنكليزية التي قدمها كل من كرون وهندز.

ففي هذه الرسالة، يحاول الخليفة تثبيت مبدأ السلالة في توارث السلطة في الماضي. وفي الرسالة، هناك مرحلتان مهمتان: العالمية والإسلامية.

تبدأ الفترة الإسلامية في رسالة الوليد بن يزيد بمحمد (ﷺ). ولكن هذا ليس واضحاً كما يبدو، لأن كرون وهندز يقولان بأن في هذه الرسالة لم تبدأ الفترة الإسلامية بمحمد (ﷺ) ولكن بالخلفاء الراشدين، وقد ذكرا «يرسم الوليد هنا **تاريخ الخلاص** بتقسيمه إلى فترتين: فترة الأنبياء وفترة

(٦٩) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ٧: ٢١٩ ـ ٢٢٠؛ ٢: ١٧٥٧.

(٧٠) Patricia Crone and Martin Hinds, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), pp. 26-28. Full Translation is provided in 118f.

الخلفاء»، ومحمد (ﷺ) على حسب تفسيرهم للرسالة «قدم نهاية النبوة، وبوفاته انتهت فترة الأنبياء وبدأت فترة الخلفاء بعد وفاته، وأنّ الله عزّ وجل قد عيّن نواباً لإدارة إرث أنبيائه». ويستمر كرون وهندز في الحديث لتأكيد أنّ «الغريب في الرسالة أنّ الخلفاء ليسوا بأيّ حال من الأحوال خاضعين لسلطة الأنبياء (ناهيك عن الأنبياء). الأنبياء والخلفاء على حدٍّ سواء هم خلفاء الله عزّ وجلّ، وكلاهما يقومان بتنفيذ المهام المحالة إليهم بكل إخلاص، الأنبياء عن طريق توصيل الرسالة والخلفاء عن طريق تطبيقها. والخلفاء هم ورثة الأنبياء حيث إنهم يديرون شيئاً أسّس من قِبلهم، إلا أنّهم لا يدينون لهم بسلطة (ناهيك عن محمد (ﷺ) وحده)، فسلطتهم تأتي مباشرةً من الله عز وجل»[٧١].

إلا أنه في رسالة الوليد بن يزيد لم يفتتح محمد (ﷺ) الفترة الإسلامية، وأنّ الخلفاء الذين يمثّلون دين الله بين البشر (والذي جعلهم خلفاء له عزّ وجلّ) يدينون بمكانتهم للرسول (ﷺ)، فهم ورثته، وهم أيضاً أوصياء على دين الله، كما أنه (ﷺ) وريث للأنبياء السابقين. ويبدو هذا جلياً في مقطع الرسالة الذي يصف ظهور محمد (ﷺ)، فلقد ذكر بأنّ الرسول (ﷺ) جاء في وقتٍ قد طمس العلم فيه وكان الناس جهّالاً ينتشر بينهم الضلال والشر. ومن خلال محمد (ﷺ) كما تقول الرسالة «أضاء الله بصيرتهم وأبهج به الدين». وتذكر الرسالة أنه استجاب كثير من أمة محمد (ﷺ) له والتزموا بتعاليم الدين الذي شرّفهم به. ولم يسمع قط بأنّ أحداً من الصحابة أنكر الحق لدين الله عز وجل كما أوحي إلى الأنبياء من دون أن يعاقبه الكافرون.

وشرح كهذا على الحالة التي ظهر بها محمد (ﷺ) كنبي لا يترك مجالاً للشك إلى الدور الموكل إليه هنا. فهو وبكل وضوح القائد الديني الأول في عصرٍ جديدٍ تجدّد في الإيمان بالله وتحوّلت ظلمات الكفر والضلال إلى نور العلم والإيمان. وهذه هي الفكرة بشكل واضح، والمعروفة في نصوص إسلامية أخرى، والتي ذكرت بأن ظهور محمد (ﷺ) أنهى الجاهلية.

---

(٧١) Crone and Hinds, *God's Caliph*, p. 27.

يروى ذلك كله في الرسالة فقط لعمل مقارنة بين محمد (ﷺ) والخلفاء الراشدين من بعده. ووفقاً للرسالة، يعتبر الخلفاء كمحمد (ﷺ)، القصد منهم هو حماية استمرارية وبقاء الدين الذي دعا إليه الأنبياء، ولذلك وجب على الجميع طاعتهم، وسوف يعاقب الله عز وجل من يقوم بعصيانهم.

ووفقاً للرسالة، الخلفاء هم خلفاء الله؛ حيث يجب أن يقوموا بحماية الإرث الإلهي، إلا أنّ سلطتهم الحقيقية هي موروثة بشكل واضح. ويطلق على هذه السلطة في رسالة الوليد بالأمر، وتظهر هذه الكلمة في هذا الجزء من الرسالة:(٧٢)

عندما قبض الله تعالى نبيه عليه الصلاة والسلام وختم به الوحي، استخلف خلفاءه على منهاج نبوته لإنفاذ حكمه وإقامة سنّته وحدوده... فتتابع خلفاء الله على ما أورثهم الله عليه من أمر أنبيائه واستخلفهم عليه منهم(٧٣).

تكرّرت كلمة أمر والتي يقصد بها سلطة أو حكم في النصّ أعلاه والذي يتعلّق بعصر ما قبل الطوفان من التاريخ. فعلى سبيل المثال، رأينا أن أخنوخ قد استخلف ابنه متوشلح من بعده على أمر الله. وكما في الرسالة، تظهر كلمة أمر موازية لكلمة استخلف، والفعل الذي يصف تعيين خليفة ليكون مسؤولاً عن الإرث. وكما كان الأجداد ما قبل الطوفان قد عُيّنوا من قبل آبائهم ليكونوا مسؤولين عن الأمر الإلهي، كذلك كان الخلفاء، ووفقاً للرسالة، فقد عيّنهم الله عزّ وجل ورثة الأنبياء والذين منهم ورثوا سلطتهم الحقيقية كمدافعين عن الإرث الإلهي.

وفي الحقيقة، تشير الرسالة إلى تلك المراحل البعيدة من الماضي، وترى فيها نقطة انطلاق السلطة الإلهية الموروثة من الخلفاء الأمويين من محمد (ﷺ). وصفت هذه المراحل في المقطع الأول من الرسالة. أما الترجمة الإنكليزية لهذا المقطع في كتاب كرون وهندز **خليفة الله** (*God's Caliph*) فهي ترجمة غير صحيحة، وتفتقد فكرة السلطة الخلافية

---

(٧٢) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ٧: ٢٢٠؛ ٢: ٧٥٧ ـ ٧٥٨.

(٧٣) قدم كرون وهندز ترجمة أخرى مختلفة وغير واضحة لهذا المقطع. Crone and Hinds, *God's Caliph*, p. 120.

المذكورة هنا. وبسبب هذا الخطأ فإن كرون وهندز يعتقدان أنهما وجدا في الرسالة ما يدعم فرضيتهما بأنّ الأمويين لم يروا أنفسهم بأنهم خلفاء محمد (ﷺ)، بل خلفاء الله. وفي ما يأتي النص الأصلي:

أما بعد فإن الله تعالى اختار الإسلام ديناً لنفسه، وجعله دين خيرته من خلقه، ثم اصطفى من الملائكة رسلاً ومن الناس، فبعثهم به وأمرهم به وكان بينهم وبين من مضى من الأمم وخلا من القرون قرناً فقرناً، يدعون إلى التي هي أحسن، ويهدون إلى صراط مستقيم، حتى انتهت كرامة الله في نبوته إلى محمد (صلى الله عليه وآله)[٧٤].

يقدم كرون وهندز المقطع كالآتي:

To Continue, God...Chose Islam as His own religion and made it the religion of the chosen ones of His Creation. Then He selected messengers from among angles and men, and He sent them with it and enjoined it upon them. So there was between them and the nations which passed away and the generations which vanished, Generation upon generation [events of the type described in the Qur'an, but they continued to?] call to 'that which is better and guide to a straight path. Ultimately the grace of God [as manifested] in His prophethood reached Muhammad..[٧٥].

ما قاله كرون وهندز في الأقواس المربعة هو مجرد اقتراح يحاولان فيه شرح جملة أخفقا في فهمها بشكل صحيح وهي:

وكان بينهم وبين من مضى من الأمم وخلا من القرون قرناً فقرناً

ويبدو أن الترجمة الصحيحة هي الآتي:

It [i.e. the religion of Islam] remained among them [i.e. the messengers] and among the past nations and the bygone generations, generation after generation (قرناً فقرناً)

وبناءً على ذلك، تبدو هذه جملة عربية كاملة ومترابطة من دون أي

---

(٧٤) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ٧: ٢١٩؛ ٢: ١٧٥٧.

(٧٥) Crone and Hinds, *God's Caliph*, pp. 118-119

فجوات، على عكس ما ادّعاه كرون وهندز[٧٦]. فالاسم في الجملة هو الاسم نفسه في بقية المقطع وهو دين الإسلام الذي اختاره الله ديناً لنفسه ودين من اصطفاهم من الرسل الذين أرسلهم كي يقوموا بدعوة شعوبهم إليه.

الكلمات التي تدور عليها الجملة هي: قرناً فقرناً والتي هي هنا بالمعنى نفسه في الحديث آنفاً عن تناسخ كينونة النبي محمد (ﷺ) السابقة الظهور من خلال أجيال الأنبياء، فهنا وهناك تتجسد الفكرة نفسها: انتماء الأنبياء إلى سلسلة خلافية من الإرث الإلهي الموروث والذي أشير إليه بالإيمان الإسلامي وفي الحديث السابق بمحمد (ﷺ) الموجود مسبقاً. وفي كلتا الحالتين، هذا الإرث لا يتغير، ويتم تمريره إلى الجيل القادم، جيل بعد جيل (قرناً فقرناً) حتى ظهر الدين الإسلامي الخاص بمحمد (ﷺ).

وبالنظر إلى هذا، الترجمة المناسبة للمقطع بالكامل قد تبدو كالآتي:

To Continue, God...Chose Islam as His own religion and made it the religion of the chosen ones of His Creation. Then He selected messengers from among angles and men, and He sent them with it and enjoined it upon them. it [i.e. the religion of Islam] remained among them [i.e. the messengers] and among the past nations and the bygone generations, generation after generation,[during which time] they[i.e. the prophets] were calling to that which is better and guiding to a straight path. [They continued to do this] till at least the grace of God [as manifested] in His Prophethood reached Muhammad...

الخلاصة هي أنّ المرحلة العالمية لفترة التراث الموروث كما وصفت الرسالة، تعكس المفهوم نفسه للسلطة الوراثية كما شهدت في النصوص اليهودية آنفاً وأيضاً عند ابن إسحاق. وقد صمّم وصف هذا العصر في الرسالة لإمداد السلطة الأموية المتوارثة بأبعد الجذور في الماضي. وتؤكد الرسالة بأنّ الخلفاء الذين حصلوا على الإرث العالمي للأنبياء قد وضعوا تحت مسؤولية دين الله بعد وفاة محمد (ﷺ)، وتنحصر مهمتهم بحمايته من التحريف والتشويه وتمريره إلى الأجيال القادمة من خلالِ نَسَبِهِم

---

(٧٦) Crone and Hinds, God's Caliph, pp. 118-119, n. 3.

المصطفى. وهذا هو سبب وجوب طاعة الناس لهم والذي يكمن في أن طاعتهم تعني طاعة دين الله الخالد.

هذه هي البيئة الملائمة لمكانة الأمويين كخلفاء لله. هم خلفاؤه عزّ وجل من ناحية أنهم أوصياء على دين الله ولكنهم احتلوا هذا المنصب بفضل اختيار الله عزّ وجل لهم بأن يكونوا ورثة محمد (ﷺ).

VI

٢ ـ الشعر الأموي كدليل

الشواهد الموثّقة التي قد نجد فيها نظرة الأمويين لأنفسهم ليست منحصرة فقط في رسالة الوليد بن يزيد، ولكن أيضاً في ساحة الشعر الأموي. وهي موثّقة لكون الشعراء الذين مدحوا الأمويين قد صنعوا صورة عكست ما أحبوا أن يسمعوه عن أنفسهم (وقد دفعوا لذلك أموالاً طائلة). وهنا أيضاً نجد محمداً (ﷺ) قد وضع في بداية الفترة الإسلامية. والدليل على ذلك موجود في شعر الفرزدق (ت. ١١٢هـ/ ٧٣٠م).

يتجلى وضع الفرزدق للرسول (ﷺ) في بداية الفترة الإسلامية في أبياته التي يمدح فيها الخليفة الأموي سليمان بن عبد الملك (تولى الحكم ٩٦ ـ ٩٩هـ/ ٧١٥ ـ ٧١٧م). وقد وصف الشاعر الخليفة سليمان بأنه مصدر رحمة للناس، وأنّ الله عزّ وجلّ أرسله ليشفي جميع الجروح مثل محمد (ﷺ) الذي أرسله الله على فترة والناس مثل البهائم[٧٧].

بُعِثْتَ لأَهْلِ الدِّينِ عَدْلاً وَرَحْمَةً ... وَبِرّاً لأَرْبَابِ الجُرُوحِ الكَوَالِمِ

كَمَا بَعَثَ اللهُ النَّبِيَّ مُحَمَّداً ... عَلَى فَتْرَةٍ وَالنَّاسُ مِثْلُ البَهَائِمِ

ومن الواضح هنا أن محمداً (ﷺ) يعد مُحيياً لدين الله تعالى في الجاهلية. وكانت مهمة سليمان بن عبد الملك هي إبقاء دين الله الذي أحياه محمد والقضاء على جميع مظاهر الانحلال. باختصار، تكمن مهمة سليمان

(٧٧) همام بن غالب الفرزدق، **الديوان** (بيروت: دار صادر للطباعة والنشر، ١٩٦٠م)، ٢: ٣٠٩، ٤ ـ ٥.

بن عبد الملك في حماية تراث محمد (ﷺ) الذي وصل إليه من خلال أجداده الأمويين.

علاوة على ذلك، نجد محمداً (ﷺ) في أبيات الفرزدق المصدر الأساس للسلطة الأموية. وكرون وهندز لن يتفقا مع هذه المقولة، لأنّ في تحليلاتهم للشعر الأموي ناقشا أنه «بالرغم من أن محمداً (ﷺ) قد استخدم لإضفاء صفة الشرعية على الخلافة، إلا أنّ الفضل يرجع إلى الله عزّ وجلّ ثمّ إلى عثمان بن عفان لسلطتهم»[٧٨].

ولكن، بالرغم من أن عثمان بن عفان (رضي الله عنه) يشكل نموذجاً للسلطة في شعر الفرزدق، إلا أنه ليس نموذجاً أساساً وذلك لأن عثمان بن عفان (رضي الله عنه) يدين السلطة إلى محمد (ﷺ) والذي بدوره هو الأول في عصر دين الله المجدد. وقد ذكر عثمان بن عفان (رضي الله عنه) في هذا السياق؛ لأنه يرجع إلى المروانيين كجد أموي سابق من ناحية، ومن ناحية أخرى لكونه ثالث الخلفاء الراشدين. إلا أنه قد تمّ ذكر أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب (رضي الله عنهما). ويعتبر ثلاثتهم (رضي الله عنهم) حلقة وصل في سلسلة الإرث لمن اصطفاهم الله لحماية إرث محمد (ﷺ).

ويذكر الفرزدق أيضاً في أبيات أخرى مدح الخليفة الأموي سليمان بن عبد الملك بأنه لم يظهر على وجه الأرض راعٍ مثله منذ وفاة محمد (ﷺ) وعثمان بن عفان (رضي الله عنه)[٧٩]. وبالتالي، يظهر عثمان (رضي الله عنه) كحلقة وصل ممتدة منذ ظهور محمد (ﷺ). وهناك أبيات أخرى تحمل المضمون نفسه، لم يتمّ ذكر عثمان (رضي الله عنه) بشكل صريح بل ذكرت فقط اسم محمد (عليه الصلاة والسلام). وفي هذه المرة، يخاطب الفرزدق الخليفة الأموي يزيد الثاني (تولى الحكم ١٠١ ـ ١٠٥هـ/ ٧٢٠ ـ ٧٢٤م) ويقول **فيها إنه بعد محمد وصحابته، لم يجد الإسلام راعياً مثلك لدينه»**[٨٠]. هنا أيضاً يتمّ تصوير الخليفة الأموي كحلقة وصل منتمية إلى سلسلة خلافية بادئة بمحمد (ﷺ) ومستمرة بالخلفاء الراشدين.

---

(٧٨) Crone and Hinds, *God's Caliph*, p. 31.

(٧٩) المصدر نفسه، ج٢: ٨٩، ٦.

(٨٠) المصدر نفسه، ج٢: ٣٥٢، ٩.

لقد جعل الأمويون الخلفاء الراشدين وهم أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان كوسطاء بينهم وبين الرسول محمد (ﷺ) (لم يعترفوا بخلافة علي بن أبي طالب كرم الله وجهه). ورأوا فيهم نماذج روحية واعتبروا أنفسهم ورثة لإرثهم الديني.

بالنسبة إلى الخليفة الأول أبي بكر الصديق (رضي الله عنه)، فقد ربطه الفرزدق بإرث محمد (ﷺ)، فوصفه بالإمام والعالم وهو المفوّض بتأويل ما وصّى عليه النبي محمد (ﷺ) للناس[(٨١)]. ويقول الفرزدق أيضاً: إن الأمويين أنفسهم هم ورثة للوصية (ثاني اثنين بعد محمدين)[(٨٢)]. وهذه العبارة كانت لقباً لأبي بكر (رضي الله عنه)[(٨٣)]؛ وقد لقب بذلك لتأكيد بأنه الخليفة الشرعي الأول بعد محمد (ﷺ). والتلميح لوصية أبي بكر (رضي الله عنه) هي إشارة واضحة بأنّ الأمويين رأوا أنفسهم ورثة للإرث الديني، فالفرزدق يرى في أبي بكر وعثمان (رضي الله عنهما) مصدر القوة المروانية؛ ولذا أضفى عليهم المزيد من الألقاب التشريفية. فأبو بكر هو خليل رسول الله وعثمان هو مهاجره (لهجرته إلى الحبشة)[(٨٤)].

أما بالنسبة إلى عمر (رضي الله عنه) وأرضاه، فهو مؤسّس السنة التي استمر بها الخليفة الأموي سليمان بن عبد الملك، وهو كذلك انتهج نهج عثمان (رضي الله عنه). والبيت الذي يجسّد هذه الفكرة يشير إلى عمر (رضي الله عنه) بالفاروق[(٨٥)]. ويمدح الفرزدق أيضاً الخليفة الأموي هشام (تولى الحكم ١٠٥ ـ ١٢٥هـ/ ٧٢٤ ـ ٧٤٣م) كشخص ملتزم بسنة أبي بكر وعمر (رضي الله عنهما) والتي تشفي القلوب المريضة[(٨٦)].

وتماماً مثل أنبياء ما قبل الطوفان، كانت لدى الأمويين رموز للسلطة والتي جاءوا بها من أجيال سابقة، وبالتحديد، من محمد (ﷺ) فقد ادّعوا

---

(٨١) المصدر نفسه، ج٢: ٦٢، ٧.

(٨٢) المصدر نفسه، ج١: ٧٨، ١٣ (الوليد بن عبدالملك).

(٨٣) قارن مع الآية القرآنية [٩: ٤٠].

(٨٤) المصدر نفسه، ج١: ٢٥٠، ٦ (الوليد بن عبدالملك).

(٨٥) المصدر نفسه، ج٢: ١٠١، ٧ (سليمان).

(٨٦) المصدر نفسه، ج٢: ٢٩٤، ١١ (هشام)

أنهم **يمتلكون سيف محمد** (ﷺ) الرمزي. ففي قصيدة تخاطب الوليد بن عبد الملك (تولى الحكم ١٢٥ ـ ١٢٦هـ/ ٧٤٣-٧٤٢م) قال الفرزدق إن هذا الخليفة قد قاتل الكفار بسيف الرسول (ﷺ) الذي قاتل به أعداءه في بدر(٨٧). وبدر هي المكان الذي انتصر فيه المسلمون انتصاراً عظيماً على قريش في السنة الثانية من الهجرة. فتكرُّر ظهور هذا الاسم في شعر الفرزدق يشير بأنّ فتوح محمد (ﷺ) في الجزيرة العربية قد أصبحت النموذج الأساس لانتشار الإسلام تحت حكم الأمويين، أي الجهاد. فسيف محمد (ﷺ) الذي رفع في بدر أصبح رمزاً للمهام العسكرية التي استمر الأمويون يحيون بها **انتصارات محمد** (ﷺ).

ويقوم الفرزدق بإعادة ذكر هذا السيف في أبيات أخرى يمدح الانتصارات الحربية للخليفة يزيد الثاني(٨٨) وهشام(٨٩). وفي مواطن أخرى(٩٠)، يصف الفرزدق السيف نفسه بـ «سيف النبوة» والذي يعني باستمرار قوى محمد (ﷺ) النبوية من خلال الإمداد الأموي العسكري. وأبلغ من ذلك في هذا السيف أن الفرزدق يصفه ليس سيف محمد (ﷺ) فحسب، ولكنه أيضاً سيف الله الذي هزم به الكفار في بدر(٩١). وهذا يعني بأن اسم الله عزّ وجلّ واسم محمد (ﷺ) قابلان للتبادل، وكذلك أسماء الخلفاء الذي حظوا بفرصة امتلاك هذا السيف باسمين قابلين للتبادل هم أولياء الله وورثة محمد (ﷺ).

بناءً على ذلك، أصبح من الواضح مرة أخرى بأنّ الله عزّ وجلّ ومحمداً (ﷺ) هما المتمّمان لمفهوم لقب «خليفة الله». وهذا النوع من الخلفاء قد ورث من النبي محمد (ﷺ) مهمة حفظ الدين وحمايته.

ولم يكن بحوزة الأمويين فقط البقايا الرمزية لله عز جل ومحمد (ﷺ)، ولكنهم امتلكوا أيضاً بعض الرموز الملموسة للسلطة

---

(٨٧) المصدر نفسه، ج٢: ٩٢، ٤.
(٨٨) المصدر نفسه، ج٢: ٣٥٣، ١١.
(٨٩) المصدر نفسه، ج٢: ١٨٩، ١٥.
(٩٠) المصدر نفسه، ج٢: ١٢٤، ٣.
(٩١) المصدر نفسه، ج٢: ٣١٢، ١١ ـ ١٢.

والتي يعتقد بأنّها وصلتهم من الوراثة الخلافية التي مصدرها محمد (عليه الصلاة والسلام). وتتجلّى هذه الرموز بالمنبر والعصا والخاتم، وقد تمّ ذكرهما في بيت من الشعر يمتدح آل مروان أنّهم ورثوا «العودين» والخاتم (ومن ورث العودين والخاتم)[٩٢]. وقد اقتبس هذا البيت من **لسان العرب** لابن منظور[٩٣]، ومصطلح «العودين» قد ذكرت في البيت هناك أنهما منبر الرسول (ﷺ) وعصاه[٩٤]. وفي مكان آخر، قام الفرزدق بذكر كلمة منبر ويصفه كجزء من إرث الملوك الذي ينتقل عند وفاتهم إلى ورثتهم[٩٥].

المصدر المباشر لـ «عودين» والخاتم هو مروان بن الحكم، كما يشير إلى ذلك الفرزدق في أبيات أخرى[٩٦]، إلا أنه يتمّ تمريرهما إلى تسلسل وراثي بدأ بمحمد (ﷺ). وقد ذكر هذا في بيت الفرزدق؛ حيث كان يلمّح إلى المنبر. فهو أولاً يقوم بوصف الوليد الثاني كولي عهد محمد (ﷺ)، ومن ثَمّ يتابع قوله بأنّ الخلفاء السبعة (بدايةً بمروان بن الحكم) قد ورثوا الخلافة قبل أن تصل إلى الوليد، وهم قد ورثوا الخلافة بدورهم من عثمان بن عفان (رضي الله عنه) والذي كان إرثه إرثاً لـ «نبينا المصطفى». وقد تمّ وصف جميع هؤلاء الخلفاء بأنّهم قد امتلكوا هذا المنبر والذين استخدموه لإيصال مواعظهم وخطبهم وممارسة سلطتهم على رعاياهم[٩٧]. وممّا لا شك فيه أن هذا المنبر قد خلّفه أولئك الخلفاء عن طريق عثمان.

وقد ورد ذكر المنبر في الأحاديث النبوية كجزء من ممتلكات الأمويين باعتباره من إرث محمد (ﷺ)، ولقد ذكر في أحد الأحاديث تنبّؤ محمد (ﷺ) بامتلاكهم له، ولكن طريقة استخدامهم له كانت

---

(٩٢) المصدر نفسه، ج١: ٥٩، ٦.

(٩٣) ابن منظور، **لسان العرب** (بيروت: دار صادر، ١٩٥٥ ـ ١٩٥٦)، وفي النسخة ذكر (عود).

(٩٤) راجع أيضاً: E. W. Lane, *An Arabic-English Lexicon*, edited by Stanley Lane-Poole (London: Williams and Norgate, 1863-93), s.v. 'ūd.

(٩٥) الفرزدق، مصدر سابق، ج١: ٣٤٨، ٥.

(٩٦) المصدر نفسه، ج٢: ٣٠٢، ٣ ـ ٤.

(٩٧) المصدر نفسه، ج١: ٣٣٦، ٤ ـ ٩.

ممتهنة. ويقول النبي (ﷺ) بأنه رأى آل مروان في منامه وهم يقفزون على منبره كالقردة[٩٨]. بينما يؤكد هذا الحديث امتلاك الأمويين للمنبر، إلا أنه يعكس أيضاً تدنيسهم لإرث محمد (ﷺ).

أما بالنسبة إلى العصا التي ورثها الأمويون، فقد وصفها الفرزدق بـ «عصا النبي» هي والخاتم، والذي يقدّم فيه أسس سلطة يزيد الثاني. ويتابع الفرزدق قوله بأنهم إذا ما فيه ذكروا محمدٍ لم ينهل[٩٩].

ولقد روى ابن عمر (ت. عام ٧٣هـ/ ٦٩٢م) ما قد كتب على الخاتم، وقد ذكر أن الخاتم كان مصنوعاً من الفضة، وقد انتقل من النبي إلى أبي بكر ثم عمر ثم عثمان، وأسقطه عثمان (رضي الله عنه) بالخطأ في بئر في المدينة يسمى بئر أريس. وقد نقش على الخاتم: محمد رسول الله[١٠٠]. وفي رواية أنس بن مالك (صحابي، بصري، توفي ٩١ ـ ٩٥هـ/ ١٣ ـ ٧٠٩م تقريباً)، يتحدّث عن القصة نفسها، وفيها زيادة أن كل كلمة من الكلمات الثلاث قد كتبت في سطر[١٠١]. وفي بعض الروايات، ذكر أنه بعدما فقد عثمان (رضي الله عنه) الخاتم، صنع واحداً آخر بالكلام المنقوش نفسه[١٠٢].

قد يرمز فقدان عثمان بن عفان للخاتم إلى فقدانه للسلطة من ناحية رعيته، وكما أشار أبو داود (٢٧٥هـ/ ٨٨٨م) حول هذه القصة. فقد ذكر أنّ الناس لم يتنازعوا مع عثمان (رضي الله عنه) إلا عندما سقط الخاتم من إصبعه[١٠٣]. وقد تشير القصة أيضاً إلى أنّ الخاتم الذي امتلكه الأمويون لم يكن خاتم الرسول (ﷺ) الأصلي ولكنه الذي صنعه عثمان. في هذه الحالة، آثار التحيّز ضدّ الأمويين يبدو واضحاً في هذه النقطة.

وبعيداً عن السياسة، تكشف هذه الأحاديث ما قاله الفرزدق أنّه عندما رأى الناس الخاتم مع الخلفاء الأمويين لم ينسوا محمداً (ﷺ). فقد رأوا

---

(٩٨) Uri Rubin, *Between Bible and Qur'an: the Children of Israel and the Islamic Self-Image* (Princeton, The Darwin Press, 1999), p. 224.

(٩٩) الفرزدق، مصدر سابق، ج٢: ١٢٥، ٣ ـ ٤.

(١٠٠) صحيح البخاري، ٧: ٢٠١ (٧٧: ٤٦) و٢٠٢ (٧٧: ٥٠).

(١٠١) صحيح البخاري، ٧: ٢٠٣ (٧٧: ٥٥).

(١٠٢) سنن أبي داود، الجزء ٢، ص ٤٠٦، والجزء ١، ص ٣٣.

(١٠٣) المرجع نفسه، الجزء ٢، ص ٤٠٦.

الكلمات الثلاث، محمد رسول الله، ويعني هذا بأن الأمويين، حتى في كونهم خلفاء الله، لم ينسوا بأنّ مصدر سلطتهم هو محمد رسول الله (ﷺ).

وقد يدّعي منتقدو الأمويين العكس، وذلك بأن الأمويين قد نسوا النبي محمد (ﷺ)، وأنهم رأوا أنفسهم فقط خلفاء الله، لا خلفاء محمد (ﷺ). وبالفعل قد ذكر ذلك في بعض الرسائل المنسوبة إلى الحجاج[١٠٤]؛ حيث يظهر الأمويون فيها في قمة التغطرس والفساد. إلا أنّ هذه «الرسائل» تعكس فقط وجهة نظر الأشخاص ضدّ الأمويين والذين تداولوا هذه الرسائل.

خلاصة الحديث هي أن رموز محمد (ﷺ) في السلطة والتي شكّلها الأمويون تشير إلى أنهم اعتبروا أنفسهم حلقات وصل في السلسلة الخلافية التي بدأت بمحمد (ﷺ).

وقد كان ضرورياً ادعاء الأمويين إرث محمد (ﷺ) لإبقاء صلتهم في تسلسل الأنبياء حاملي السلطة، والتي أصبحت الآن بحوزتهم. ويظهر هذا الجانب ليس فقط في رسالة الوليد وإنما أيضاً في شعر الفرزدق، فنحن نجد في أبياته ذكراً لداود وسليمان (عليهما السلام). ويكمن السبب وراء إعطائهم مكانة عالية على الأنبياء الآخرين هو أن داود (عليه السلام) هو أول من قدم الخلافة الوراثية لبني إسرائيل. فقد ورّث (عليه السلام) مملكته لابنه سليمان (عليه السلام)، وأصبح هذان الملكان نموذجين أساسين للأمويين. وأصبح بيت داود (عليه السلام) محط اهتمام آمال **اليهود للمهدي** المنتظر، وكذلك حصل الأمويون على بريق المهدي المنتظر بمقارنة داود (عليه السلام) بأنفسهم.

ويتجلّى الجانب الخلافي في شعر الفرزدق حول داود وسليمان (عليهما السلام) في بيت يقول فيه إنه الخليفة الوليد الأول ورث الملك عن أبيه كما ورث سليمان الملك من داود وكان ذلك نحلاً من الله[١٠٥]. ويشير ذلك إلى أنّ حكم سليمان (عليه السلام) كان وراثياً وكذلك أيضاً بعد مشيئة الله وقدرته. ويعني ذلك أيضاً أن الخليفة الأموي هو أيضاً خليفة الله كما أنه وريث أبيه.

---

(١٠٤) قد نوقش ذلك في كتاب كرون وهندز، **خليفة الله**، ص ٢٨ ـ ٢٩، حيث إن هذه الرسائل أخذت كرسائل موثقة.

(١٠٥) الفرزدق، مصدر سابق، ج ٢: ١٤٥، ٧ ـ ٨. قارنه بما قالته كرون وهندز في: **خليفة الله** ص ٣١ الحاشية رقم ٣٨.

ويصف الفرزدق في بيت آخر كيف أن داود (عليه السلام) خلف أبيه بالسنة الصحيحة، والذي يقدّم الطريق السوي لأي شخص يتبعه(١٠٦).

خارج نطاق الشعر، نجد أنّ نموذج الوراثة لداود وسليمان (عليهما السلام) يتكرر في حديث في كتاب **المستدرك** للحاكم النيسابوري (ت. ٤٠٤هـ/ ١٠١٣ ـ ١٠١٤م). يروى أنّ الله اختار داود نبياً ورسولاً، وقد جمع له النور والحكمة وأوحى إليه الزبور، وعندما قاربت داود (عليه السلام) الوفاة، أمره الله عزّ وجل أن يورث نوره والعلم الذي أوحى به إليه إلى ابنه سليمان (عليه السلام) وكذلك فعل (عليه السلام)(١٠٧).

في هذا الحديث، أصبح داود وسليمان (عليهما السلام) حلقات وصل في سلسلة الإرث الديني الذي ينتقل من جيل إلى جيل. وهذا الإرث يحتوي على رموز النبوة والعلم الديني مثل الوحي (النور) والأحاديث القدسية والتي كانت لدى رسل الله السابقين. وبناءً على ذلك فإن مفهوم السلطة الوراثية الذي انتقل من جيل إلى جيل قد تمّ تبيينه بوضوح للأمويين.

---

(١٠٦) الفرزدق، مصدر سابق، ج١: ٢٤٧، ١٠. قارنه بكلام كرون وهندز في مقالتهم «خليفة الله»، ص ٥٤. وقد رأى العباسيون أيضاً أنفسهم كورثة الأنبياء، والخليفة المنصور (تولى الحكم بين ٥٨ ـ ١٣٦هـ/ ٧٥ ـ ٧٥٤م)، على سبيل المثال قد وصف بأنه حمل إرث سليمان وأيوب ويوسف (عليهم السلام). راجع **خليفة الله** لكرون وهندز، ص ٨١، رقم ١٤٦.

(١٠٧) محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين** (الرياض: مكتبة النصر الحديثة، د.ت)، الجزء ٢، ص ٢٨٧، الإسناد: محمد بن حسن عن محمد بن جعفر بن محمد عن أبيه. راجع أيضاً: Rubin, «Prophets and Progenitors,» p. 50.

السلطة القضائية والدولة
الأزمة الفقهية للإسلام في العصر الحديث(*)

وائل حلاق(**)

(*) هذه المقالة تقدم نسخة منقحة من ورقة قدمت في Middle East Legal Studies Seminar، المقامة في Yale Law School في غرناطة، إسبانيا في كانون الثاني/ يناير، ٢٠٠٣م.

(**) بروفسور، معهد الدراسات الإسلامية، جامعة ماكجيل، مونتريال، كيوبك، كندا.

السيرة الذاتية لمؤلف المقال:
وائل حلاق

حصل وائل حلاق على درجة البكالوريوس (بتخصص مزدوج) من جامعة حيفا، عام ١٩٧٨م، في العلوم السياسية وتاريخ الشرق الأوسط. ثمّ نال درجة الماجستير من جامعة واشنطن، سياتل، في الفقه والقانون الإسلامي، عام ١٩٧٩م، ثم درجة الدكتوراه من الجامعة نفسها، عام ١٩٨٣م، برسالة تحت عنوان: **في مقولة «إغلاق باب الاجتهاد»: دراسة في التاريخ الفقهي للإسلام.**

عمل أستاذاً في جامعة واشنطن، ثم في جامعة ماكجيل بكندا. نال الدكتور وائل حلاق منصب الأستاذية في الفقه الإسلامي وأصوله في معهد الدراسات الإسلامية بجامعة ماكجيل، ثم انتقل إلى جامعة كولومبيا بنيويورك.

له عدد من الكتب المطبوعة ومنها: **دراسات إسلامية مهداة إلى تشارلز آدمز**، مشاركة مع الأستاذ ليتل، **نقض الإمام ابن تيمية للمنطق الإغريقي،دراسات في الفقه وأصوله في العصر الإسلامي الوسيط،تاريخ أصول الفقه: مدخل إلى أصول الفقه السني،الإبداع الأدبي والتغيُّر المجتمعي في الأدب العربي المعاصر**، تأليف بالمشاركة، **سلطة الشريعة الإسلامية بين التغيُّر والاستمرار**[١].

كما كتب الأستاذ حلاق عدداً من المقالات المنشورة في المجلات

(١) (كامبردج: مطبعة جامعة كامبردج، ٢٠٠١). (أي كتاب منهم؟)

والدوريات العلمية تزيد على أربعين مقالاً، بالإضافة إلى عدد من المقالات المطبوعة كتعريفات قاموسية في: موسوعة أوكسفورد للعالم الإسلامي في العصر الحديث، ومقالات مطبوعة كتعريفات قاموسية في: **موسوعة الشرق الأوسط المعاصر**، ومقالات مطبوعة كتعريفات قاموسية في: **موسوعة الإسلام في طبعتها الجديدة.**

وله مراجعات لكتب كثيرة نشرت في عدد من الدوريات العالمية. كما زار عدداً من الجامعات في أوروبا وآسيا في استضافات علمية، ويشارك في مجلات عالمية في التحكيم العلمي. وليس للأستاذ حلاق اهتمام بالأعمال الإدارية، ومع ذلك فقد اشتغل في عدد من اللجان والوظائف الإدارية.

ومن إسهامات الدكتور حلاق الإشراف على طلاب الدراسات العليا (الماجستير والدكتوراه)، وقد كنت أحد طلابه في مرحلة الدكتوراه فأشرف على رسالتي حتى تخرجي عام ٢٠٠٦م.

مقدمة

من الواضح أنّ السلطة هي حجر الأساس لأي قانون أو نظام قضائي، فهي لا تعرّف القانون فقط ولكنها في الحقيقة تشكّله بطريقة منهجية وموضوعية. فلا يمكن أن يكون هناك قانون أو نظام قضائي فعّال من دون بنية تحتية من السلطة، والذي من الممكن في المقابل أن يكون مشتقّاً من أساس سلطوي أو قوة ما كالدولة. كثيراً ما نأخذ هذا كأمر مسلَّم به.

وعلى الرغم من أنه من المألوف للمحامي أو القاضي في الغرب النظر إلى الدولة كجهاز يمارس السلطة القضائية ويطبقها، إلا أن نظرة كهذه ليست واضحة ولا معيارية لنظيره المسلم، وحتى أقل وضوحاً حتى الآن للمسلمين حول العالم. علاوة على ذلك، وعلى نحو متناقض، تنبني الأنظمة القضائية للأغلبية العظمى في الدول الإسلامية على فرضية أنّ الدولة هي التي تصدر السلطات القضائية. بمعنى آخر، هناك مصدر للسلطة القضائية داخل الجهاز الوطني الحاكم لكل دولة إسلامية معاصرة والتي من الممكن أن تشرح وتعزز كلاً من السلوك العام للقانون والتجهيزات التي تحكم المجال الخاص.

وقولي «متناقض» لأنه يوجد في عقلية المسلم المعاصر تشويش بين مفهومين للسلطة القضائية، **أحدهما** ينبع من الدولة و**الثاني** من مكان آخر. وهذا المصدر الآخر للسلطة هو التصوّر أو المفهوم المسيطر، وفي الواقع الفريد من نوعه، منذ أكثر من ألف عام، بينما طرح مفهوم السلطة المقدّم في الدول في هذه الأمم فقط في القرن التاسع عشر والقرن العشرين. ويلخص التشويش بين المصدرين للسلطة التمزق القضائي (لم يكن ثقافياً واجتماعياً) الذي ظهر مع مقدّمة ما يسمى بـ «الإصلاح الحديث».

وكما هو معروف. في أوائل القرن التاسع عشر، قامت الإمبراطورية

العثمانية، بما فيها مصر، بالشروع بعملية إصلاح والتي كانت لتغير ليس فقط واجهة النظام القضائي الموجود في ذلك الحين، ولكن أيضاً لتغير بنيته التحتية. وهذا النوع من العمليات كان أيضاً متاحاً في شمال أفريقيا الفرنسي وحتى في وقت أبكر، في الهند البريطانية (والتي تضمّنت باكستان في ذلك الوقت). وسوف تصبح السمات العامة لهذا التغيير الجذري واضحة في الوقت المناسب. ما أودّ اقتراحه في هذه الأثناء هو أنّ هذا التغيير قد خلق موجة من الأزمات التي لم يسبق لها مثيل في المجتمعات الإسلامية في أرجاء العالم، تتبدّى بين المستويات الاجتماعية والأخلاقية والمعنوية والعسكرية والتقنية. ولكن أكثر المجالات التي أَثْرَت هذه الأزمات بشكل كبير هو المجال القضائي وهو الذي يعنينا الآن. ففي عملية الإصلاح، والذي ارتبط بشكل ودّي مع بناء الدولة القومية «الإسلامية»، خصص القانون عن طريق هذه الدولة على أيدي نخبة المتخصصين الفقهاء. وفجأةً وبشكل نسبي، أصبح القانون وفروعه هو مشروع الدولة، وهي قفزة ضخمة (إن لم تكن مدمرة) في التراث والعقلية الإسلامية.

كانت تأثيرات هذه القفزة المفاجئة والضخمة كثيرة، إحدى هذه الأزمات هي أزمة الشرعية السياسية والتي لا تهمّنا في هذا المقام. ما يهمّنا هو توضيح كيف نتجت هذه الأزمة الشرعية السياسية من دمار السلطة القضائية. ولا حاجة هنا إلى الحجج لتوضيح المشكلات المحيطة بالسلطة القضائية والشرعية في العالم الإسلامي اليوم باستثناء أن نقول: إن إشارة كبيرة واحدة لها (بعيداً عن العنف السياسي المذهل الذي نشأ) هي الدعوة الدائمة والمستمرة لإعادة الشريعة ـ وهي دعوة واضحة للبحث العميق عن هوية ثقافية وسياسية. تسيطر هذه الدعوة على خطابات المسلمين المعاصرين، والكتيبات والنشرات والكتب التي تفسر هذه الدعوة كثيرة، وهي تهدّد بشكل قوي بزعزعة البناء السياسي والقضائي الموجود في بعض الدول الإسلامية على الأقل. ويتخلّل ذلك عدة معانٍ سياسية مهمة، **أحدها** يهدف إلى أن استرجاع الشريعة يؤدي إلى استبدال البنية القضائية الموجودة للدولة القومية المعاصرة، تماماً مثل ما وجدت هذه البنى لاستبدال الشريعة خلال القرنين الماضيين. والدعوة إلى استرجاع الشريعة ـ مهما تنوّعت محتويات الدعوة ـ هي في الحقيقة استئناف لثورة مضادة.

وبناءً على ذلك التغير في محور السلطة من أيدي الاختصاصيين المسلمين الفقهاء «التقليديين» إلى الدولة القومية المعاصرة فإنّ ذلك هو ما يجب أن يحظى باهتمامنا. ومن وجهة نظر التحليل السلطوي، فإنّ هذا التغيير هو النقطة الحاسمة في الموضوع، وهو يشكل العامل الأساس للأزمة القضائية والسياسية الراهنة.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: أي نوع من أنواع السلطة يكمن في أساس الفقه الإسلامي التقليدي؟ للإجابة عن هذا السؤال، من المفيد أن نشير إلى الأنواع ذات الصلة بالسلطة التي عرفها علماء الاجتماع وغيرهم، على الرغم من أنّه يمكننا مباشرة ولأسباب واضحة عزل مثل هذه الأنواع كأنواع السلطة المعنوية أو السلطة الفاتنة. حتى إنه يمكننا استبعاد السلطة الدينية، على الرغم من حقيقة أن القانون الإسلامي يتميّز بأنه قانون ديني بشكل كبير. والدين بوصفه ديناً يميل قليلاً إلى استخدام السلطة على القانون الإسلامي بوصفه قانوناً أكثر من أن يحيطه بهالة من القداسة. فالقانون الإسلامي هو قانون ديني فقط على المستوى الأولي، فهو كيان كلّي أكثر من تفاصيله الدقيقة. وكما سنرى، يستمد القانون الإسلامي سلطته ليس فقط لأنه دين الله، ومن أجل التفسير لم ينزل الله عزّ وجلّ قانوناً معيناً بل أنزل علامات أو إشارات نصية والتي ستبقى خالية من الدلالة القانونية إذا تركت ولم تكتشف، أو بشكل مجازيّ، المشرع قد أنزل فقط النقاط الأساسية للقانون التي تشير إلى تلميح كيف يمكن أن يكون القانون من هذه النقاط. وطاعة قانون ما هو معزّز بسلطة الله عزّ وجلّ، ولكن ما هو بالتحديد هذا القانون الذي يتطلّب طاعة كهذه؟ إذا اشترط القانون الإسلامي وجود (س) أو (ص) (العناصر الأساسية للقانون)، في النهاية سوف تكون الطاعة لله عزّ وجلّ، ولكنّ السلطة التي تقف وراء شروط س وص ليست فقط خاصة به عز وجل لوحده، ولأنه لم يوح أبداً بهذه الشروط، بالتالي لا يمكن أن يكون مسؤولاً عنها؛ فالله عزّ وجل قام بالوحي بـ «العلامات النصية» التي تشكل الأسس النظرية والتأويلية للبناء القانوني، وبقدر ما أن (س) و(ص) من الممكن أن تكون مشتقّة من هذه العلامات، من المحتمل أيضاً كذلك أن تكون هذه حال (ع) و(م).

ولذلك، فإن المسؤولين هم عملاء البناء التأويلي وهم القضاة. فهم

من أسس بيت القانون، وهم يتحمّلون المسؤولية كاملة عن التفصيل في الطريقة التي أصبح فيها القانون الإسلامي صرحاً شامخاً كما يجب أن يكون. ولذلك فإنه من الصحيح ومن الضروري أيضاً تأكيد ميزة القانون الإسلامي بأنه «قانون الفقهاء» (من دون ربطه بشكل قريب جداً، بالقانون الروماني، على سبيل المثال).

فالقانون الإسلامي هو قانون الفقهاء ليس فقط لأن الفقهاء هم الذين أسسوه، ولكن لأن الفقهاء حاملي السلطة هم الذين حافظوا على إبقاء السلطة له، والتي دامت لأكثر من ألف عام. وهذا بدوره يقودنا إلى السؤال: أي نوع من أنواع السلطة حملها هؤلاء الفقهاء؟ وكما قلنا سابقاً: السلطة الدينية ليست كافية بأي حال من الأحوال لاكتشاف دورهم. وإذا أردنا أن نصرّ على التصنيف، فيجب أن يكون جميع رجال الدين حاملين لهذه السلطة بمن فيهم علماء اللاهوت والتصوف. ولكن نحن نعلم جيداً بأن هذين النوعين من علماء الدين لم يسعوا إلى مكانة الحاملين للسلطة القضائية. القضاة هم فقط من فعل ذلك، وإذا كانوا قد نجحوا في فعل ذلك؛ فلأنهم كانوا هم الوكلاء الوحيدين للمعرفة والتفسير الفقهي. وأيضاً، كان الفقهاء ومن قاموا بتدريبهم والإشراف عليهم هم المشرفين على المجتمعات الإسلامية. فقد كانوا الدليل الروحي والعملي للأمة؛ فهم من أدار البنية التحتية والعليا للعلم الفقهي؛ وهم من أدار الشؤون البلدية والمحليّة. وقاموا أيضاً بجمع الضرائب وطوّروا الأشغال العامة؛ وأشرفوا على السوق وأداروا المؤسسات الخيرية، وهي المؤسسات التي هي أساس وجودهم المتخصص؛ وعملوا كأوصياء على الأيتام وغيرهم من المحرومين من ناحية إدارة أموالهم وشؤونهم الأخرى[1]. فمهنة القضاء، بكون القضاة على رأس هذه المهنة، كانت قوة دينية ومعنوية واجتماعية وقضائية. فمن الصعب تصوّر التاريخ الاجتماعي والحضاري والفقهي للعالم الإسلامي من دون النظر إلى الدور الرئيس الذي قام به المتخصصون في الفقه. في الحقيقة،

(١) Emile Tyan, «Judicial Organization», *in Law in the Middle East* 236 (M. Khadduri & H.J. Liebesney eds., The Middle East Inst. 1955), pp. 259-263.

هناك القليل من التاريخ الإسلامي الذي كتب من دون الإشارة إلى مهمة الإسلام القضائية ومشاركاتها في بناء حضارتها.

لقد كانت هذه الأدوار الاجتماعية داعمة بشكل إيجابي من ناحية بناء السلطة. فقد عزّزت فقط صورة القضاة كالقائمين على الشريعة وقادة المجتمعات الإسلامية المدنيين الذين لا يخفقون. عوضاً عن ذلك، فقد كان الدور الأساس الذي قاموا به كفقهاء مفسّرين منحوا القضاة طريقتهم الخاصة في السلطة. بهذا القدر، كانت سلطتهم في النهاية سلطة بطبيعتها معرفية ـ تعتبر معرفة الفقه وكيف يؤخذ منه ويُفسَّر ويُطبَّق هي من المميزات الأساسية التي منحت السلطة المعرفية[٢].

يجب تأكيد أنّ السلطة المعرفية قد مرّت على التسلسل القضائي بالكامل، من الأعلى إلى الأسفل. فمهنة القضاء الإسلامي قد أقرّت على سلسلة من الأدوار القضائية بداية بالمؤسسين للمدارس الفقهية وانتهاءً بالمقلّدين الذين تبعوهم وأعادوا التفسير والتأويل وطبّقوا المذهب الفقهي الذي أسّسه من سبقهم. وقد سمّوا بالمجتهدين الذين يجب أن يكون علمهم الفقهي مرتبطاً بالمدرسة المؤسسة[٣]. ولم تسمَّ المدارس بأسمائهم فقط، بل يفترض أنّها قد نشأت معهم. والمعرفة الشاملة والمنتشرة المنسوبة إلى المجتهدين توازيها فقط معرفتهم العميقة بالمنهجية الفقهية من بين كثير من الأشياء (الذي يشمل بحكم الضرورة من إنشائهم الخاص)، وتفسير الآيات، ودراسة الأحاديث النبوية ونقدها، والنسخ، والمصطلحات الفقهية، والفقه الإجرائي وفقه الفروع، والمواريث، وعلم الخلاف الفقهي الذي هو في غاية الأهمية.

والسمة البارزة لنشاط المؤسس التفسيري من دون أدنى شك هي المواجهة المباشرة للنصوص المنزلة؛ لأنّ هذه المشاركة المتميزة مع كلام الله عزّ وجلّ هي ما تطلّبت واستلزمت الإلمام الشامل بفروع كثيرة من المعرفة. وحتى عندما تكون هناك بعض الحالات التي تتطلب المنطق على

---

(٢) Wael Hallaq, *Authority, Continuity and change in Islamic Law* (Cambridge U. Press, 2001), pp. 1-23 and passim.

(٣) المصدر السابق، ص ١ ـ ٢٣.

أساس قواعد فقهية موجودة في الأصل والمبادئ المشتقة، وتفسير الفقهاء المؤسسين يؤخَذ على أنه مرتكِز بشكل كامل على النصوص المنزلة. ولذلك يشكّل مذهب المؤسس المظهر الفقهي الوحيد للإمكانية الفقهية للغة الوحي. ومن دون هذا التفسير، بمعنى آخر، سيبقى الوحي وحياً يفتقد أيّ توضيح له في المضمون الفقهي. ومذاهبهم تدّعي الأصولية والسلطة ليس فقط لأنّها مشتقّة من النصوص المباشرة، ولكن أيضاً بسبب أنّها مستقاة بشكل منهجي، وذلك بفضل مبادئ تفسيريّة معروفة وواضحة من هذه النصوص. ويُرى الطابع المنهجي للمذاهب على أنّه ثمرة لمنهجية موحّدة ومتماسكة يستطيع المؤسسون فقط صياغتها.

وإذا استمرت المدارس في حمل السلطة الفقهية خلال قرون فإن ذلك كان بحكم كونهم ورثوا وأبقوا سلطة أولئك المؤسسين وتلاميذهم. وقد تمّ هذا الاستمرار من خلال إعادة سن مذهب المؤسس والدفاع عنه(٤). ولكن لم يكن المذهب الإجرائي فقط الذي دافعوا عنه أو أعادوا سنّه؛ في الواقع، في كثير من الحالات، ما دافعوا عنه هو تفسير المؤسّس والمنهجيّة والمبادئ الفقهية الإجرائية والتي من خلالها استمدّ وفسّر الفقه. في الواقع كان من السائد للفقهاء المتأخرين أن يقوموا بتحريف الأحكام الإجرائية لمذاهب المؤسّس الفقهية، ولكنهم لم يهتكوا أبداً ما رأوا أنّه منهجيّة المؤسّس الفقهية ومبادئه الإجرائية وتفسيره. كان بالتحديد هذا الولاء ـ ولاء لتفسير الأحاديث والمبادئ ـ الذي استمر في منح السلطة المدارسَ المتأخرة. ولذلك، جرت السلطة المعرفية من خلال التسلسل الفقهي كاملاً. فالأئمة أكسبوه أنفسهم ومن تبعهم اكتسبوه بشكل قابل للاشتقاق.

وفي مكان آخر(٥)، ناقشت بأن دورين قضائيين على وجه التحديد قد ساعدا بكونهما محوري السلطة القضائية ووسيلتين في دوام الاستمرارية وتوسيط التغيير هما المفتي والمصنف. (بالنسبة إلى المحامين في الغرب، قد يفاجئهم بأن القاضي لم يكن جزءاً من هذه السلطة، المزيد حول هذا الموضوع سوف يأتي لاحقاً) يقوم المفتي بالإجابة على الأسئلة التي تنبع

(٤) راجع: المصدر السابق، ص ٨٦ ـ ١٢٠.

(٥) معرّف في: المصدر السابق، ص ١٦٦ ـ ٢٣٥.

من جميع مظاهر حياة المسلمين، وكثيراً ما كانت الحال أنّ القضايا الناشئة من الدعاوى القضائية هي موجّهة إليه أولاً، سواء عن طريق القاضي أو عن طريق أحد الخصوم. وما يقوله المفتي يأخذ به القاضي بجدّية، حتى لو أنّ الكاتب العدل (المحامي) لرأي المفتي كان أحد الأطراف المتنازعة، فالمفتي يعرف القانون جيداً، وكيفية عمل التفسير والمنهجية القضائية. ومن ناحية أخرى، القاضي باعتباره قاضياً(٦)، لم يفعل ذلك، وذلك بما أنّ دوره كان محدوداً في تطبيق الأحكام والأنظمة(٧).

وبطريقة مماثلة، يمثّل الكاتب الفقيه مرجعية معيارية للقاضي الذي يستشير كتاباته والتي احتوت على مذهب المدرسة الموثوق به(٨). وقد صنّف الفقيه الكاتب في الدرجات العليا من التخصّص الفقهي، وذلك ليس من الناحية المالية أو القوّة السياسية، بل من الناحية الأكثر علماً. وسلطته، وذلك في تقاليد المؤسسين، كانت تعليمية بشكل أساس.

والسبب وراء شرعية القانون وصحته هو الجمع بين عمل المفتي والفقيه الكاتب، فقد مثّلت الفتوى رأياً فقهياً تمّت صياغته على نحو عالمي، وهو يعكس أحد أكثر القوانين صحة في المدارس الفقهية وأيضاً الممارسة الفقهية الشرعية. والقاعدة العامة هي أنّه لا تعتبر أي فتوى صحيحة أو موثوقة إلا إذا دعمها التطبيق الفقهي في المجتمع(٩). ولذلك فإنّ خطاب المفتي قد جمع بين المذهب الفقهي والتطبيق، بهذه الوسيلة تقوم بالجمع بين واقع المجتمع

---

(٦) بعض القضاة احتلوا أكثر من دور من هذه الأدوار. فقد يكونون قضاة ومفتين وفقهاء مصنفين في الوقت نفسه. فعندما يواجه المفتي أو الفقيه المصنّف المتميّز قضية صعبة يمكنه أن يتعامل معها بحسب قدرته كقاضٍ، ولكن عندما يفعل ذلك فإنه لا يفعل ذلك لكونه قاضياً فقط. «القاضي باعتباره قاضياً» هو من يعمل كقاضٍ عندما لا يستطيع أو لا يريد أن يحلّ محل المفتي أو الفقيه ـ المصنف. راجع: Hallaq, *supra*, n. 3, at 167-174.

(٧) هذا السبب يوضّح لنا بأنّ سبب الثقافة الفقهية للإسلام لم تعرف مدى أهمية جمع أحكام المحكمة ونشرها، وقد وجد القانون فقط في كتابات المفتي والفقيه ـ المصنف «المنشورة».

(٨) Hallaq, *supra* n.3, at 136-235.

(٩) علاء الدين الحصكفي، **الدر المختار**، ٨ مجلدات، (١٩٧٩)، الجزء الأول، ص ٧٢ ـ ٧٣؛ ابن عابدين، «شرح المنظومة،» في **مجموع رسائل ابن عابدين**، مجلدين، (١٩٧٠)، الجزء الأول، ص ٣٨؛ ابن حجر الهيتمي، **الفتاوى الكبرى**، ٤ مجلدات، (١٩٣٨)، الجزء IV، ص ٢٩٣؛ ومحمد الحطاب، **مواهب الجليل**، ٦ مجلدات، (طرابلس: ١٩٦٩)، الجزء الأول، ص ٣٦.

الفقهي مع المنطق والتأويل الفقهي، ولذلك فالمصنف يعتمد بشكل كبير على ما يقوم به المفتي من إفتاء وذلك في بناء مادته الفقهية. ويتكوّن بذلك محتوى القانون الإسلامي من الأدلّة الفقهية وخلاصة الفقه واسعة النطاق التي أنتجها المصنّف والمستخدمة من قبل التخصص الفقهي كمراجع موثّقة وصحيحة. أما الفتاوى فقد تم استيعابها بشكل نظامي من هذه الأعمال المصدّقة والتي بدورها أقرّت بصحة هذه الفتاوى، ولقد كانت عملية الاستيعاب هذه عملية معقّدة، ولا حاجة لنا إلى أن نتطرق إليها هنا[١٠]. ولكن، ما يجب قوله هو أن التأويل المرتبط بالفتوى والعمل الموثوق، والذي تعكس محتوياته التفاعل بين الواقع الفقهي الاجتماعي والفقه الاستطرادي، قد كان مسؤولاً عن بقاء السلطة الفقهية بقدر العنصر المقبول نفسه من التغيير الفقهي. فقد حافظ المفتي والفقيه الكاتب على التقليد الفقهي لمدارسهما وقد دافعا وطوّرا وطبّقا ما فيه، وفي الوقت نفسه، قاما بتنفيذ التغيير تدريجياً والذي بقي مطابقاً للتقليد، من دون إحداث أيّ تشويش في مبادئه ومعطياته؛ فقد كان تغييراً حساساً بالنسبة إلى المجتمع، من ناحية مطالبه وروحه. وبمعنى آخر، جاء التغيير من داخل التقليد، وقد جرى التعبير والدفاع عنه من خلال آلياته الأصلية وجهازه التأويلي.

وفي مقابل المفتي والمصنف، لم يكن للقاضي أيّ دور حقيقي ليبقي السلطة الفقهية وتقليد المدرسة. فبكل بساطة، القاضي بوصفه قاضياً لم يكن يوثق به لوسيلة كهذه. والأدب الإسلامي الفقهي مليء بمراجع أدوار القضاة المشبوهة كوسيلة من وسائل الفساد السياسي. فالقاضي حتى العصر العثماني، كان الموظف القضائي الوحيد الذي يتمّ تعيينه بشكل حصريّ وإعطاؤه رواتبه وطرده من قبل وكالات الحكومة. ولذلك، كان التعيين في وظيفة قاض في ذلك الوقت أمراً محزناً وبلاءً عظيماً. ولا نبالغ حينما نقول إنه عند قبول مثل هذه الوظيفة، يكون عرضة لتقليل السلطة الشخصية للقاضي وقد يعرّضه أيضاً للاشتباه ـ إذا لم تكن هناك أيّ اتهامات ـ بالفساد وعدم الاستقامة. وإذا كانت هذه هي القضية، فقد كان رجل الشريعة

(١٠) راجع التعريف: Hallaq, *supra*, n.3, at 166-235; and Wael Hallaq, «From Fatwas to Furu': Growth and Change in Islamic Substantive Law,» I Islamic L. & Socy. 1, February 1994, p. 29.

والحكومة والدولة مرتبطين بالفساد والإجبار والتفضيل المؤقت ـ كل هذه الأسباب للحد من سلطتها. وإذا كان القاضي تنقصه المكانة الأخلاقية والفقهية، فالسبب هو ارتباطه بالدوائر السياسية، وهي حقيقة توضح لنا السبب في محاولة الفقه الإسلامي ونظامه القانوني في البقاء بعيداً عن دوائر السياسة لأكثر من ألف عام ـ وقد نجح في ذلك. ومن الصحيح أن نقول إن الفقه الإسلامي كان نظاماً يعمل بعيداً عن «الدولة» وتأثير الحكومة، وقد فعل ذلك باستقلالية وبنجاح فائق يشار إليهما.

وهذه العلاقة الفريدة بين القانون و«الدولة» تدّعي سيرة تاريخية طويلة. ولكن قبل أن نبدأ في الشروع في توضيح هذه العلاقة، يجب أن ننبه بشكل مختصر على أن وضع مصطلح «الدولة» بين قوسين في حديثنا عن التاريخ السياسي ما قبل العصر الحديث للإسلام مهم وضروري جداً. فنظام «الدولة» الإسلامية، مثله مثل نظرائه ما قبل العصر الحديث، لم يطوّروا من الميزات التي ظهرت في الدول الأوروبية. فهو لم يطوّر مفهوم السيادة الإقليمية على أساس مفهوم الأمة، ولم يفهم المواطنة القومية. والأهمّ من ذلك، لم يعمل كما عملت الدول الحديثة: فقد بقيت بعيداً جداً عن شؤون المجتمع، مع بقاء الضرائب من الأمور الأساسية نقطة التواصل على الرغم من توقّفها أحياناً. بينما في نهاية الأمر سيطرت الدولة على الحياة المدنية عن طريق التنظيم المنهجي لشؤون الداخلية والعلاقات الاجتماعية والعائلية الاقتصادية، فقد ترك الحاكم المسلم هذه المجالات للاختصاص الفقهي، مبقياً لنفسه الأمور العسكرية والسياسية تحت أمره وحكمه. ومن المهم أيضاً الحقيقة الساطعة بأنّ الحكم السياسي في عصر الإسلام ما قبل الحديث كان شخصياً، تماماً مثل الأشكال التقليدية للحكم الموجودة في الشرق الأدنى على مدى العصور الإسلامية وما قبل الإسلام. وفي المقابل، عملت الدولة وما زالت تعمل بشكل كيان جماعي يدعمه فكر قومي محدد ومعرفة منفّذه بشكل كامل (مقتبس من ميشيل فوكو (M. Foucault)) والتي تتعدّى الإرادة الشخصية للحاكم[11].

---

(١١) راجـــع: Martin van Creveld, *The Rise and Decline of the State* (Cambridge U. Press 1999), pp. 189-335.

والآن، لكي نفهم طبيعة العلاقة بين الفقه والحكم السياسي في الإسلام، لا بد من أن ننتقل إلى العصور الوسطى وعصر التشكّل لهذه الحضارة عندما وضعت قواعد وأسس هذه العلاقة والتي جعلتها تستمر إلى العصر الحديث(١٢). فمنذ أوائل القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي، أصبح من الواضح أن هناك انقساماً بين النخبة الحاكمة والطبقة الدينية ـ الفقهية الناشئة. وقد كان هذا الانقسام واضحاً مع تطوّرين متزامنين: **الأول** هو انتشار الأخلاق الدينية الجديدة بين طبقات الفقهاء المتخصّصين والذين أصرّوا بشكل كبير على سلوك الإنسان المثالي والذي دافعه هو التقوى والتديّن. في الحقيقة، يستحيل تقريباً أنّ نفرّق بين هذه الأخلاق وبين التصنيف الاجتماعي لعلماء الفقه، بما أنّ تشكيل التصنيف الاجتماعي كان يعرف بشكل كامل من هذا التقوى والزهد المعتدل وعلم الفقه والدين. أما **الثاني** فهي القوة المتزايدة وإضفاء الطابع المؤسسي على النخبة الحاكمة والذين بدؤوا بعد القرن الأول من الإسلام ينصرفون عن أشكال مساواة الحكم القبلي الذي عرفه الخلفاء الأوائل، والذي بناء عليه تعاملوا مع أنفسهم. يعيش الخلفاء الآن في القصور، ويمارسون السلطة الإجبارية، وأبعدوا أنفسهم بشكل تدريجي عن الشعب الذي حكموه.

بدأ النشاط الديني ـ والذي اخترق بالقيم الأخلاقية والمثالية والغنى بالروايات ـ بتسوية الحكومة والقوة السياسية بالفساد، ويراهم مليئين بالفساد بنفس درجة المتدينين الصالحين المليئين بالفضائل. وقد نشأ هذا الموقف في وقت ما نحو بداية القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي، وقد انعكس ذلك في عدد من الحسابات وتفاصيل السير التي تتحدث عن التعيين لمنصب القاضي. وبالنسبة إلى ذلك الوقت ـ واستمرّ بعد ذلك نحو ألف سنة ـ أصبح موضوع التعيين لمنصب القاضي كمصدر بلاء وضيق يُبتَلى به الفقهاء الذين يتلقّونها فكرة تقليدية رئيسة وجزءاً مهيمناً على روايات السِّيَر.

ولكن هذه الشكوك حول الترابط مع السياسة لم تعنِ أنّ القانونيين قد رفضوا في الغالب منصب القاضي، ولا حتى أنهم كانوا يرغبون به. وفي

---

(١٢) المقاطع القادمة هي مأخوذة من: Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge U. Press forthcoming, 2004), chp. 8.

الحقيقة، وبشكل عام، لقد قبلوا بهذه التعيينات وكثيراً من القانونيين المبتدئين لا بد أنهم نظروا إليها كونها إنجازاً في حياتهم المهنية. ومن ناحية أخرى، لم تتمكّن النخبة الحاكمة من الاستغناء عن القضاة، لأنه أصبح واضحاً بأنّ السلطة القضائية بقدر ما كانت مؤسّسة بشكل معرفي، كانت منفصلة بشكل كبير عن السلطة السياسية، وأصبح العلم الديني والفقهي الآن المجال الحصري للقاضي، العالم الخاص، وذلك بكل تحديد بسبب هذه الصفة الأساسية المعرفية التي كانت النخبة الحاكمة بحاجة إلى القانونيين لينفذوا الاحتياجات القانونية للإمبراطورية، على الرغم من التخوّف بأنّ مشاعر الولاء للقانونيين لم تكن للحكومة بل لقانونهم ومتطلباته، والذي كثيراً ما تتعارض مع وجهات نظر الطبقة الحاكمة. وهذا الانفصال بين السياسة والقانون شكّل الأساس الذي لا يمكن هزّه للافتراق بين ما يمكن أن يسمّى السلطة القضائية والسلطة السياسية ـ التنفيذية، وهذا التفريق أصبح ضرورياً في هذه الأيام في الديمقراطيات الليبرالية.

كذلك، احتاج القانونيون والقادة إلى بعضهم بعضاً، وبالتالي تعلّموا أن يتعاونوا ـ وفعلاً تمّ تعاونهم، على الرغم من المسافة البعيدة بينهم. اعتمد القانونيون على مناصرة الملوك ومناصرة الحكومة، وهذا هو العامل الوحيد الذي يساعد في إمدادهم المالي. فكثيراً ما كانت تُدفع لهم أجور كبيرة وأموال طائلة عندما يتمّ تعيينهم في القضاء، ولكنهم أيضاً تلقّوا إعانات سخيّة بكونهم علماء متخصصين. ومن ناحية أخرى، كانت الحكومة بحاجة ملحة إلى التشريع والتي وجدته في نطاق الاختصاص القانوني. ولقد كانت إحدى السمات الخفية للعصر ما قبل العصر الحديث للإسلام من الهيئة السياسية والتي افتقدت التحكم التنظيمي بالبنى التحتيّة للسكان المدنيين الذين كانوا تحت حكمهم. ولقد خدم القانونيّون القادة بكونهم أداة مؤثّرة في الوصول إلى العامة الذين جاؤوا من الطبقات نفسها والذين خدموهم ومثلوهم.

ولهذا السبب، كان علماء الدين بشكل عام والفقهاء بوجه خاص كثيراً ما يتمّ طلبهم ليعبّروا عن إراداتهم وطموحاتهم لأولئك الذين لا ينتمون إلى علية القوم. فهم لم يشفعوا لهم عند السلطات العليا فقط، بل مثّلوا للعامة

مثال التقوى والاستقامة والعلم النافع. واختصاصهم كحماة للدين، وخبراء في الفقه وقدوة حسنة لأسلوب حياة المسلم العفيف جعل منهم ليس فقط ممثلي العامة الصادقين بل أيضاً كما يقول الحديث الشريف بأنهم «ورثة الأنبياء»(١٣) الصادقون.

ولذلك، لم يكن للقادة أي خيار سوى السماح لكل من القضاة والفقهاء الذين اعتمدت سلطتهم على القدرة الإنسانية في تطبيق التفاسير. وأولئك الذين برعوا في هذا المجال كانوا القضاة، وهم من خلال تمكّنهم المعرفي الذين وضعوا القيود على سلطات الحكام المطلقة، سواء أكانوا خلفاء أم حكام أقاليم أم نوابهم.

والمكانة التي حصل عليها القضاة لم تجلب لهم فقط الوصول السهل إلى الديوان الملكي وإلى نطاق القادة السياسيين(١٤)، ولكن أيضاً أعطتهم التأثير الكبير في سياسة الحكومة التي تؤثّر في الشؤون القانونية، وربما في شؤون الدولة. وجميع التعيينات القضائية تقريباً قامت تحت توصية من رئيس القضاة في الديوان الملكي أو من اجتماع القضاة تحت إدارة الخليفة، أو من كليهما معاً. وفي بعض الأحيان، قد يكون تأثير القضاة في الشؤون السياسية غير محدود. ومصادرنا تجسّدهم كرجال علم تمكّنوا من جعل أنفسهم متاحين لعامة الشعب والمجتمع الراقي، بمن فيهم الحكام. وقد قيل: إن بعضهم مؤثّرون بشكل كبير في الديوان الملكي إلى درجة أنهم «سيطروا» على الخلفاء. وفي الإمبراطورية العثمانية، والتي استمرت خمسة قرون، هذا الاعتماد الأساس على الاختصاص القضائي قادهم إلى صنع مجلس شيخ الإسلام، المفتي، والذي كانت مرتبته الثانية بعد الخليفة. وبقول أحد العثمانيين بخصوص شيخ الإسلام:

يعتبر المستشار للشؤون الدينية للسلطان، ويصنَّف أيضاً كأعلى

---

(١٣) أبو عمر يوسف بن عبد البر، **جامع بيان العلم وفضله** (د.ت)، الجزء الأول، ص ٣٤.

(١٤) وكيع، أخبار القضاة ٣ مجلّدات، III، الصفحات ١٥٨، ١٧٤، ٢٤٧، ٢٦٥ (د. ت)؛ وفي هامش: شمس الدين ابن خلكان، وفيات الأعيان، ٤ مجلدات، II، الصفحات ٣٢١، ٣٢٢ (د. ن.، ١٩٩٧)؛ III، الصفحات ٢٠٤، ٢٠٦، ٢٤٧، ٢٥٨، ٣٨٨، ٣٨٩؛ الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، ١٤ مجلداً، IX، الصفحة ٦٦ (د. ن.، ١٩٣١).

شخصية في النظام الديني: فقد كانت من علامات حريته في الحكم والسلطة لوم أصحاب السلطة بأنه لم يكن عضواً في ديوان السلطان لكبار المسؤولين(١٥).

ولذلك، من الواضح جداً أنّ الخلفاء والسلاطين كانوا يسعون إلى اكتساب الشرعية من خلال القنوات الدينية والقضائية، وهذا لا يخفي حقيقة أن هناك أمراً لا يزال يشكل نقطة خلاف بين القوة الدنيوية العلمانية وبين القانون الديني. وكثيراً ما طُرحت العلاقة بين هذين الإثنين للتفاوض والنقاش، وهي لا تخلو من التحدّيات المتفرّقة التي شنّت من قبل القوى السياسية ضدّ القانون وممثّليه. كان ذلك أكثر وضوحاً على المستوى الإقليمي والمحيطي، ولكن كانت هناك انخفاضات ملحوظة في تكرار مثل هذه التحديات كما ظهرت بالقرب من مركز السلطة السياسية. وكان الخليفة أو السلطان يتصرف باعتبار نفسه، وباعتبار ما يراه الآخرون بشكل عام، بتمسّكه بأعلى معايير العدالة وفقاً للقانون المقدّس (القرآن الكريم) وأيضاً وفقاً للمسؤولية الأخلاقية.

إذاً، تدفعنا هذه الأدلة الهائلة التي بحوزتنا إلى الاستنتاج بأن الخلفاء والسلاطين وممثّليهم الإقليميين، كقاعدة، قد أيّدوا حكم المحكمة ولم يتدخّلوا في العملية القضائية(١٦). إلا أنه عندما يتدخل الخلفاء أو من هم تحت سلطتهم في العملية القضائية ـ مهما كان ذلك نادر الحدوث ـ ففي هذه الحالة قاموا بذلك ضمن القنوات القضائية القياسية والمقبولة. وبشكل عام، فهم يتصرّفون وفقاً للقانون، وذلك لإبقاء شرعيتهم السياسية. بالإضافة إلى ذلك، من المنطقي جداً أن نفترض أنّ مرونتهم تنبع من قبولهم للقانون

---

(١٥) Albert Habib Hourani, *A History of the Arab Peoples* (Belknap Press Harvard University Press, 1991), p. 224.

(١٦) هذا ما تؤكده حقيقة أن المصادر تسجل ما هو فريد وغريب، وهي تلك الأحداث الجديرة بالملاحظة، والتي ليست كغيرها. فكتّاب السِيَر والمؤرخون لم يكونوا يهتمون بكتابة جميع الأحداث اليومية في القضاء وإذا كنا على علم بهذا الروتين، فذلك يرجع إلى القضايا غير العادية القليلة. ولذلك، أي تجاوز من أي خليفة أو حكومة للقضاء قد تمّ تسجيله في السجلات التاريخية الإسلامية، وهي كثيراً ما تكون حالات استثنائية ولذلك، هي إحصائيات من أصل نسبة ربما المئات من الحالات التي لم تكن جديرة بالملاحظة بسبب كونها «حالات عادية» بحيث إن القانون والعملية القضائية قد أخذت مجراها بشكل عادي.

الديني كقوة عليا منظمة للمجتمع والإمبراطورية، مقترناً مع اقتناعهم بأنّهم ليسوا بأي شكل من الأشكال منافسين لمهنة القضاء الدينية. وهناك كثير من الأدلة التي توضح أمثلة على القضاة الذين حكموا لصالح أشخاص ادّعوا على خلفاء وحكام، مع بيان خضوع الحكام لأحكام كهذه[١٧]. وتظهر القلّة النسبية لتجاوز الحكام المجالَ القانوني وكأنها تتّبع نمطاً محدداً، أي مثل هذه الخروق كثيراً ما ترتبط مع حالات تتضمّن اهتمامات الحكام الشخصية. وعلى الرغم من أنه لا يعني ذلك بأي حال من الأحوال بأنّ الخروق ظهرت عندما كانت هناك اهتمامات شخصية، ولكن قد يكون الحال عندما يرهن الحكام اهتماماتهم في العملية القضائية، فإنّ ذلك يستلزم أن يحسبوا جميع مكاسبهم وخسائرهم. وعندما يحقّقون غاياتهم وأهدافهم من خلال الإكراه والإجبار فذلك يعني فشل شرعيتهم. ومن ناحية أخرى، قد تعني في بعض الأحيان المرونة التامة مع القانون بأنّ سعيهم من أجل المكسب المادي أو السلطة سيكون محاولة محبطة. كانت هذه المعادلة التي حاولوا العمل بها بعناية وتوازن، في بعض الأحيان، تنجح وبعض الأحيان تفشل. فتاريخ الإسلام في ما قبل العصر الحديث يقترح بأن الحكام كانوا يفضلون البقاء بشكل متعادل في صالح المرونة مع القانون الديني، وذلك بما أنّ المرونة هي الوسيلة التي يكسبون من خلالها التعاطف، أو على الأقل الموافقة الضمنية، من العامة وممثليهم القانونيين. فمن البدهي أن نقول إذا سيادة القانون في المجتمع والسياسة والحضارات الإسلامية ما قبل العصر الحديث.

تولّت الدولة القومية دوراً جديداً عندما تمّ إدخال الإصلاح القانوني الحديث والذي كانت أهم مميّزاته التحوّل الذي حدث نتيجة لأمر القانون. بينما كان الحاكم التقليدي، كما رأينا ذلك سابقاً، قد اعتبر نفسه خاضعاً للقانون وترك الوظيفة والسلطة القضائية والتشريعية لأهل القانون، والدولة القوميّة الحديثة قلبت هذه القاعدة، وبالتالي فهي تفترض أن السلطة هي من تحدّد ما هو القانون. وقد كان دور الحاكم التقليدي بشكل عام

(١٧) راجع على سبيل المثال: ابن خلكان، **الوفيات**، الجزء الثالث، ص ٣٩٢؛ ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، مراجعة محمد العريان، ٨ مجلدات (١٩٥٣)، الجزء الأول، ص ٣٨ ـ ٤٨.

محصوراً في تعيين وإقصاء القضاة، مقروناً بتنفيذ قرارات القاضي بين الحين والآخر. فقد كان التدخل في العملية التشريعية وتحديد النظام القانوني وفي القوى الداخلية للقانون بشكل عام تقريباً إن لم يكن بشكل كامل غائباً عن الواقع.

في هذا السياق، يجب علينا عدم المبالغة في أهمية سياسة الشريعة العثمانية وقانون نامه (والتي كانت مجرد قوانين عَرَضيّة تصدرها الإمبراطورية) التي أنشأتها هذه السياسة. ولقد كان نقاش بعض العلماء المؤرخين والسياسيين أن المركزية ـ وهي شرط أساس في الدول القومية ـ وتشريع الحكومة قد بدا منذ بواكير الدولة العثمانية، ولذلك كان مبشراً بالتحويلات التي قادت إلى نظام حكومي السيطرة ونظام قانوني مدون[١٨]. إلّا أنّ هذا الجدال غير موجود بشكل كبير؛ لأنّ «الدولة» الإسلامية في عصرها الذي كان التدخّل القضائي فيه كبيراً، لم تتمكّن من تأثير التحكّم بالقانون كنظام معقول يطبّق على النطاق الاجتماعي. بعبارة أخرى، بقي دور الدولة ـ إلى وقت الإصلاح ـ هامشياً إلى حدّ كبير كمشرع ومحدّد للسلطة القضائية. ولكن مع بداية الإصلاحات، ادّعت الدولة الحديثة لنفسها مكانة المشرّع، وفي الوقت نفسه، في مكانة أعلى من القانون. ومنذ ذلك الوقت أصبح التدخل التشريعي، والذي كثيراً ما يكون تعسّفياً، أصبح ميزة أساسية للإصلاح الحديث وهو بحدّ ذاته دليل على التحوّل الدراماتيكي في توازن السلطة القضائية[١٩].

ومن الآثار المباشرة لهذا التحوّل تبنّي نموذج التدوين من قبل الدولة، وبالتالي منبهاً على طبيعة القانون. والتدوين ليس شكلاً متأصلاً ومحايداً من

---

(١٨) يشير التلميح هنا إلى أنّ الإصلاحات القضائية الحديثة تمثّل تطوّرات متأصّلة وهي مستقلّة من السيطرة الاستعمارية. والأطراف المتجادلة هنا هم المدافعون المسلمون والمستشرقون؛ فالمسلمون يسعون إلى إظهار القدرة الداخلية للإسلام للوصول إلى «التقدم» مثل أوروبا، بينما يحاول المستشرقون تبرئة أوروبا من مسؤوليات الاستعمار. وهذه النظرة الاستشراقية قد تكون مشتقة من الافتراض الخاطئ بأنّ الحداثة، بجميع مميزاتها، هي ظاهرة عالمية حيث إنها شرقية بقدر ما هي غربية.

(١٩) See Wael Hallaq, «Can the Shari'a be Restored?» in Yvonne Y. Haddad and Barbara F. Stowasser, eds., *Islamic Law and the Challenges of Modernity* (Walnut Creek: Altamira Press, 2004), pp. 21-53.

أشكال القانون، وليس أيضاً بالأداة البريئة للممارسة القضائية، ويخلو من الأهداف السياسية وغيرها من الأهداف؛ فهو اختيار مدروس في ممارسات السلطة السياسية والقضائية، وهو أيضاً وسيلة يكون فيها التقييد الواعي فوق حرية القضاة والمحامين التأويلية[٢٠]. وفي السياق الإسلامي، كان لتبنّي التدوين أهمية إضافية وذلك بما أنّه يمثّل طريقة عمل مؤثرة والتي من خلالها أعيد تشكيل القانون بشكل منظّم. ومن بين كثير من الأشياء الأخرى، قامت بمنع الوسائل التقليدية للقانون من الظهور.

تعتبر المركزية أداةً أساسيةً وعنصراً مهماً في الدولة. وبالإضافة إلى التقنين، والذي لا يمكن الوصول إليه إلا من خلال هذه الأداة، تمّ تسخير آليات المركزية لمصادرة مجال القانون لصالح حكم الدولة. على سبيل المثال، منذ ١٨٦٢م قام السلطان العثماني محمود الثاني مع مستشاريه بإيجاد ما يسمّى بوزارة حماية الأوقاف والتي جاءت بالأوقاف العظيمة للإمبراطورية تحت الإدارة المركزية[٢١]. فجميع الأوقاف الكبيرة والإيرادات والقيم ـ والتي ساندت التعليم القانوني والتي أشرف عليها منذ قرون الاختصاص القانوني في مختلف أقاليم الإمبراطورية ـ أصبحت تحت إشراف إسطنبول. وهذا الأخذ عنوة لمصادر الدعم، آذن بعهد جديد افتقد فيه القضاة بشكل تدريجي السيطرة على مصدر قوتهم فأصبحوا يعتمدون بشكل كبير على مخصصات الدولة التي تضاءلت بشكل تدريجي ومنظّم.

ولكن ليس هذا كل شيء، فقد تسارع الإنقاص من القوى الدينية عن طريق صنع قوى بديلة بدأت تتشكّل في النصف الأول من القرن التاسع عشر. ولقد كان هناك في حكم محمود الثاني نمو في المدارس العلمية المستقلة عن الكليات الدينية، وهي المدارس التي قضت على الاحتكار التقليدي للنظام القانوني الذي كانت تتمتع به المؤسسات الدينية. وكأنّ ذلك لم يكن كافياً، فلقد صنع السلاطين العثمانيون والحكام المصريون جهازاً جديداً للمهنة القضائية والتي بدأت باستبدال النخبة القضائية

---

(٢٠) Paul Koschaker, *Europa und das r-16mische Recht* (n.p. 1966), p. 183.

(٢١) Madeline C. Zilfu, «The Ilmiye Registers and Ottoman Medrese system Prior to the Tanzimat,» Contribution á l'histoire économique et sociale l'Empire ottoman (n.p., 1993), pp. 309-327.

التقليدية. وعند تبنّي ـ وفي الحقيقة التنفيذ القسري[٢٢] ـ للأسلوب الغربي للمحاكم الهرمية والمدارس القانونية، تمّ إدراج النخبة الجديدة بكل سهولة في البناء القانوني الناشئ، بينما في الوقت نفسه، وجدت المهنة القضائية التقليديّة نفسها غير مستعدّة للتعامل مع هذا الواقع الجديد. عملت المحاكم الجديدة على أساس رموز أو مجموعة من القوانين، والمحامون الذين ترأسوها كانت معلوماتهم قليلة في كيفية عمل القانون الديني سواء من الناحية الفقهية أو القضائية أو غيرها. ومن ناحية أخرى، بينما كانت عناصر القانون الأجنبية غير مفهومة التسلسل الهرمي القضائي التقليدي، كانت مدارسهم والتي اعتمدت بشكل حصري تقريباً على موارد الوقف المتضائل قد أبعدت جانباً، ثمّ بعد ذلك تمّ استبدالها بهيئات تدريس قانونية حديثة وأكاديمية. فالمتخصصون الفقهيون التقليديون لم يضيّعوا فقط مكاتبهم القضائية كقضاة ومدراء قانونيين ومسؤولي محاكم، بل فقدوا أيضاً التدريس ووظيفتهم التعليمية والذي كان العمود الفقري لوجودهم كمتخصصين. وبذلك كان تدمير المدارس بمثابة تدمير الفقه الإسلامي لأنّ جميع نشاطاته تمثّل جميع ما قام عليه الفقه الإسلامي.

هكذا، أُكّدت نهاية القانون باستراتيجية «الهدم والاستبدال» ولقد كان ضعف ونهاية الوقف التعليمي، والمدارس وأحكام الفقه الإسلامي ومحكمة الشريعة مرافقيْن لمدخل تمويل الدولة (أو بشكل أدق، التمويل من خلال وكالة الدولة المسيطرة)، ومدارس القانون ذات الطابع الغربي والرموز الأوروبية ونظام المحكمة الأوروبي.

لم يتبقّ من النظام التقليدي في الرموز الحديثة إلا القليل، وفي الواقع ليس إلا قشرة. ولقد استبدلت بقانون العقوبات والقانون التجاري والجنح والقانون الإجرائي والإفلاس وغيرها كثير، نظيراتها الأوروبية واستكملت في الوقت المناسب برموز وتنظيمات أخرى، مثل قانون الشركات وقانون حق المؤلف وقانون براءة الاختراع وقانون الملاحة. وما زالت المذاهب التقليدية موجودة في قانون الأحوال الشخصية، إلا أنه تمّ

---

(٢٢) Cf. Nathan J. Brown, *The Rule of Law in the Arab World: Courts In Egypt and the Gulf*, pp. 26-29, 33-40.

اقتلاعها من سياقها الحقيقي، وهذه الحقيقة تحمل دلالات كبيرة. وكما هو معروف، يعتبر التخيير من أفضل الوسائل للحداثيين، وهي تعني اختيار القواعد من مصادر مختلفة[٢٣]. ولذلك، على سبيل المثال، فإنّ قواعد عقد الزواج ومبادئه يمكن أن تعتمد على أكثر من مدرسة سنية فقهية، والسبب وراء ذلك هو الانتفاع، مع نتيجة الاندماج الاعتباطي للمذاهب هي ما يميّز «منهجية» كثير من الإصلاحيين. أما المشرعون الحداثيون في الدول السنية فقد لجؤوا إلى الفقه الشيعي لاستكمال رموزهم المدنية وذلك عندما اعتبروا الفقه السني غير كافٍ لحاجاتهم[٢٤]. ولقد تجرّؤوا ليس على المصادر التي يعتمدون عليها فقط، ولكن أيضاً على الطريقة التي يعتمدون بها على المذهب التقليدي: فهم كثيراً ما جمعوا في عملية تسمّى تلفيق، عدداً من العناصر تتعلّق بقضية واحدة من أكثر من مرجع، مهملين مبادئ الفقه، والمنطق والسلامة العقليّة التي أثارت هذه القواعد. هذه الطريقة هي طريقة اعتباطية؛ حيث إنها لا تأخذ الصلة الواضحة والتي يمكن حلّها بين المجتمع والقانون كنظام لحلّ النزاعات والسيطرة الاجتماعية. ومن ناحية أخرى، هذه الاعتبارات كانت دائماً حاضرة في عقول القضاة التقليدين والنظام الذي صنعوه، وهذه حقيقة توضح ثبات واستقرار القانون الإسلامي الكلاسيكي على مدى اثني عشر قرناً.

ما أريد قوله هو أنّ انتقال قيادة القانون من أيدي الفقهاء إلى الدولة يمثّل أهمّ ظواهر الإصلاح القانوني الحديث، وهو أشار في آن واحد إلى الضياع الأبدي للسلطة المعرفية وبزوغ فجر سلطة الدولة. وانبثاق دولة حاملة للسلطة القانونية (أو القوة القانونية) يعتبر مضاعفاً بغيضاً في الدول الإسلامية ليس فقط لأنّ الدولة جاءت بالقانون من الجماعات، التي أصلها من المجتمع، إلى القضاة الدينيين، ولكن أيضاً لأنّها قد أظهرت نفسها على مدى ألفية أنّها كيان يفتقر بشدة إلى التدين والتقوى والاستقامة. وإذا كان الإسلام قد قدّم أفضل ما في «الدين» فإنّ الدولة قد قدّمت أسوأ ما في «الدنيا». ومع الاعتماد على القانون في أعقاب الإصلاحات غرقت الدولة

---

(٢٣) Sir James Norman Dalrymple Anderson, *Law Reform in the Muslim World* (Athlone Press, 1976), pp. 34-85.

(٢٤) المصدر السابق.

في مستويات دنيئة وبغيضة. وقد ارتكبت جريمة ثالثة: فقد استبدلت بقانون الله عزّ وجلّ قانون البشر؛ ولجعل الوضع أكثر سوءاً ارتكبت جريمة رابعة، فقد اختارت قانون المستعمر من دون جميع القوانين.

إذا أصر المسلمون المعاصرون على العودة إلى الشريعة، فذلك بسبب إدراكهم بأن جميع هذه الانتهاكات قد عاثت في الأرض فساداً. والدولة «المسلمة» الحديثة (مهما كانت التناقضات خلف هذه العبارة) لم تأمر ولن تأمر يوماً ما، باتفاق جميع المسلمين وفقاً لإرادتها، وأقل من ذلك اتفاقهم على احترامها. ولنضع ذلك بشكل مختلف، إن الدولة «المسلمة» الحديثة قد فشلت في كسب السلطة على رعاياها، وذلك لأنّ السلطة بعكس القوة، ليس بالضروري أن تعتمد على الإكراه. وعندما طلبت المدارس الفقهية التقليدية السلطة، فعلوا ذلك من أجل سعة معرفة قضاتهم الذين أثبتوا أنفسهم وكرّسوها من أجل الأمة (التي خدموها بشكل جيد) ولكن من أجل اكتشاف القانون الإلهي. وقد كانت سعة علمهم هي مصدر سلطتهم، واستلزمت سعة العلم اندماجاً تأويلياً مع النصوص المقدسة والتي من دونها لا يمكن لأي قانون أن يتصوره. وفي المقابل، هجرت الدولة قانون الله عز وجل وقضاته، ولم يجدوا أي أدوات لاستبدالها غير أدوات الإكراه الدنيوي والقوة الإمبريالية.



صراع المرجعية:
بين سنة محمد (ﷺ) وسنة الخليفة عمر[*]

أبراهام حاكم

(*) هذا المقال مبنيّ على فصل من رسالة الدكتوراه التي أعددتها وهي بعنوان: «عمر بن الخطاب وصورة القائد المثالي في التراث الإسلامي» تحت إشراف الدكتور أوري روبن.

السيرة الذاتية لمؤلف المقال:
أبراهام حاكم

نال أبراهام حاكم (Avraham Hakim) درجة الدكتوراه عام ٢٠٠٣م من جامعة تل أبيب، يشغل أبراهام منصب عضو هيئة تدريس ومحاضر في الدراسات الإسلامية وبروفيسور في اللغة العربية للطلاب الأجانب في جامعة تل أبيب. قام بإجراء دراسة مفصلة حول الخلفاء الراشدين، خاصة عمر بن الخطاب. تتركز اهتمامات أبراهام حاكم على تاريخ نشأة الإسماعيلية (الفاطميون)، ونشأة القانون الشيعي، والجدل بين الشيعة والسنة، ومفهوم الشيعة.

مقدمة

تبحث هذه المقالة في الأحاديث النبوية باعتبارها نصوصاً تعكس أفكاراً ومعتقدات العلماء المسلمين الذين خرّجوها ونشروها وذلك سيراً على نهج غولدزيهر وبحوث العلماء الذين طوروا أفكاره كشاخت وغيره. وقد تشكّلت هذه الأفكار والمعتقدات التي نشأت في صدر الإسلام بواسطة عدد من المؤثّرات بشكل زمني تراجعي ليسبغ عليها ـ عن طريق الإسناد ـ مرجعية الأشخاص الذين يعتبرهم المجتمع المسلم مؤسسي الإسلام.

يُمَثل الرسول محمد (ﷺ) المرجعية الروحية والأخلاقية والدينية المطلقة في الإسلام، فهو الذي سنّ السنّة التي تنظّم حياة المسلم اليوميّة، والتي يشار إليها في الإسلام بسنة رسول الله أو سنة محمد عليه الصلاة والسلام.

إلّا أنَّ صحابة رسول الله (ﷺ) قاموا بدور مهم في التاريخ الإسلامي باعتبارهم رموزاً للمرجعية والتشريع. فليس غريباً أن تنسب إلى صحابة رسول الله (ﷺ) سُنّة خاصة بهم، فهناك سُنّة خاصّة بأبي بكر وكذلك عمر. ويذكر أن النبي (ﷺ) حثّ المسلمين على اتباع سنتيهما بقوله «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر»[١]. وفي أحاديث أخرى نجد عبارات مثل «سنة أبي بكر الراشدة المهدية»[٢]، أو «سنّة أبي بكر أو عمر أو عثمان أو علي»[٣]. وكثيراً ما يشير التاريخ الإسلامي إلى سُنة عمر، وهي موضوع هذه المقالة.

---

(١) أحمد بن حنبل، **المسند** (بيروت: دار الفكر، د.ت)، الجزء ٥، ص ٣٨٢.

(٢) عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، **المصنّف في الأحاديث والآثار**، تحقيق، محمد عبد السلام شاهين (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥)، الجزء ٦، ص ١٨٩ (٣٠٥٥٩). بالنسبة للمصطلح «الراشد المهدي» انظر: ي. و، لين، **قاموس المصطلحات: عربي ـ انجليزي**، تحقيق ستانلي لين بول (لندن: وليامزونورقت، ٩٣ ـ ١٨٦٣). أعيدت طباعته في بيروت، ١٩٨٠).

(٣) أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة، **صالح بن خزيمة**، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٧٥)، الجزء الثاني، ص ٣٥٩ (١٤٦٥).

قد يقودنا هذا إلى التساؤل عما إذا كان هناك صراع في صدر الإسلام بين مرجعية محمد (ﷺ) ومرجعية الآخرين. وقد أثار هذه المسألة كلٌ من كرونْ (Crone) وهِندزْ (Hinds) في كتابهما **خليفة الله** حيث وضعا سنة الخلفاء مقابل السنّة النبوية. ونجد أنّ فرضية الكَاتِبين مبنيّة على أنه بينما كان الخلفاء بداية بالأمويين ينظرون إلى أنفسهم على أنّهم المشرعون الوحيدون (؟) في المجتمع المسلم؛ حيث يدعون أنفسهم ويُخاطَبون «بخلفاء الله»، نجد أنّ العلماء المسلمين يؤكدون أن المشرع الوحيد هو محمد ﷺ (؟). ولذلك فالخلفاء من منظورهم ليسوا سوى خلفاء لرسول الله لا أكثر. وقد عدّدت كَرونْ وهِندزْ الخلفاء الذين كانوا يخاطبون، خاصة في شعر البلاط بخلفاء الل،ه بدايةً بعثمان بن عفان الخليفة الثالث للرسول (ﷺ)[٤]. أما بالنسبة إلى عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، ثاني الخلفاء الراشدين، فقد «صنّفه» المؤلفان على أنه «ممثّل» العلماء المسلمين ولذلك فبالكاد ينخرط في صراع مرجعي مع النبي (ﷺ)[٥].

وترمي هذه المقالة إلى تحديد ووصف بعض الأحاديث التي تتناول صراعات المرجعية في صدر الإسلام بين النبي محمد (ﷺ) وأكثر خلفائه صرامةً وشدة، عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، خاصة في ما يتعلق بصورتيهما كمؤسسين لسُنة.

كثيراً ما يصوّر عمر بن الخطاب، الخليفة الراشد الثاني، في التاريخ الإسلامي كمسبب أساس لتنزيل عدد من الآيات القرآنية. وتصور عدد من الأحاديث عمرَ وقد كوّن رأياً خاصاً به أو اتبع مسلكاً مغايراً للآخرين، فيوافقه الله سبحانه وتعالى هذا الرأي أو المسلك بتنزيل آيات قرآنيةٍ. هذه الآيات أصبحت تُعرَف بموافقات عمر، أي التوافقات بين رأي عمر (رضي الله عنه) وحكم الله تعالى. وتشكّل هذه المكانة جانباً مهماً من صورته كإمام فضّله الله بالحكمة. وعلى الرغم من ذلك، نجد أن مرجعية عمر الدينية والأخلاقية لا تشمل فقط دوره في تشكيل محتوى القرآن (بوصفه تشريعاً

---

(٤) كرون، باتريشيا ومارتين هِندز، **خليفة الله: المرجع الديني في القرون الأولى من الإسلام** (كامبردج: مطبعة جامعة كامبردج، ١٩٩٩)، ص ٤٣ ـ ٥٧.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٢.

مكتوباً)، وإنما دوره كمؤسس للفقه الشفهي، أي السُنّة، أيضاً.

وتصور الأحاديث عمر (رضي الله عنه) كنموذج فريد يُحتذى به خلافاً لبقية الصحابة. ويتّضح هذا في حديث المفسر مجاهد بن جبر (ت. بين عامي ١٠٠هـ/ ٧١٨م و١٠٤هـ/ ٧٢٢م): «إذا اختلف الناس في مسألة فانظروا ما صنع عمر فاقتدوا به»[٦]. وينسب إلى عامر الشعبي (ت. ما بين ١٠٣هـ/ ٧٢١م و١٠٩هـ/ ٧٢٧م)[٧] حديث مشابه أيضاً.

وقد يتساءل المرء عن سبب عدم اعتماد مجاهد أو الشعبي على الاقتداء بالنبي (صلى الله عليه وسلم) بدلاً من عمر. لكنّنا قد نجد الإجابة في الأحاديث التي تصوّر عمر على أنّه الصحابي الوحيد الذي منحته مكانته كمؤسس للسنة موقعاً فريداً كمنافس للنبي (صلى الله عليه وسلم) باعتباره المؤسس الأول للشريعة الإسلامية.

لذلك، فإن أي تحليل شامل لما ورد عن عمر باعتباره مؤسساً لسنة قد يضيف بعداً جديداً لصورته التي رسمها التاريخ الإسلامي في بداياته، ليعطيه ملامح المرجعية الدينية والأخلاقية المطلقة.

١ ـ عمر (رضي الله عنه) مقابل النبي (صلى الله عليه وسلم): خُطبتا الوداع

يصوَّر كل من النبي (صلى الله عليه وسلم) وعمر (رضي الله عنه) في خطبتي وداعهما كواضعيْن لسنّتين متخالفتين. ويذكر أن كلاً منهما خطب خطبة وداع قبل وفاته وبعد أدائه لحجه الأخير أوجز فيها وصيته الأخلاقية والدينية للمسلمين.

فقد خطب الرسول (صلى الله عليه وسلم) خطبته في المسلمين في حجة الوداع[٨] التي أرسى فيها شعائر الدين. ولهذه الخطبة روايات عديدة[٩]. وهذا التعدّد

---

(٦) ابن حنبل، **فضائل الصحابة**، تحقيق وصي الله بن محمد بن عباس (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣)، الجزء ١، ص ٢٦٦ (٣٤٩).

(٧) ابن حنبل، **فضائل الصحابة**، الجزء ١، ص ٢٦٤ (٣٤٢).

(٨) يقال إن النبي (صلى الله عليه وسلم) قال فيها: «خذوا عني مناسككم، فلعلي لا ألقاكم بعد عامي هذا». انظر: أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، **السنن الكبرى** (بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٨ ـ ١٩٨٠)، الجزء ٥، ص ١٢٥ (٩٣٠٧).

(٩) جمع محب الدين الطبري عدداً من الروايات لهذه الخطبة. انظر: أحمد بن عبد الله محب الدين الطبري، **حجة المصطفى**، التي حققها محمد عبد الكريم القاضي (القاهرة: دار الحديث، =

للروايات يشير إلى احتمال أن تكون تلك الخطبة قد عُدلت وفقاً للمصالح المختلفة للأجيال التي أعقبت وفاة النبي (ﷺ)، كما أشار إلى ذلك غولدزيهر[١٠]. وأياً كان الأمر، فقد اعتبرت هذه الخطبة بمثابة الوصية الأخيرة لمحمد (ﷺ) في التاريخ الإسلامي. ويقال: إن ابن عباس قال في أثنائها: «والله إنها لوصيته إلى أمته»[١١].

وتشترك الروايات جميعها في أنه (ﷺ) كان يرفع يديه إلى السماء تكراراً خلال هذه الخطبة ويقول: «اللهم هل بلّغت؟» ويظهر أنه كان بذلك يشهد الله على أن كلامه قد بلّغه إلى المسلمين بوضوح ليفهمه الجميع. وبسبب هذه الخطبة، سميت حجة النبي (ﷺ) الأخيرة بحجة البلاغ في «سيرة ابن إسحاق»[١٢]، أي الحجة التي بُلّغت فيها الأمور بأمانة.

ونجد الجزء المتعلق بالسنة في إحدى الروايات عن خطبة النبي (ﷺ) يقول فيها: «وقد تركت فيكم ما إن تمسّكتم به فلن تضلوا أبداً: كتاب الله وسنة نبيه»[١٣].

أما بالنسبة إلى خطبة عمر الأخيرة، فقد نُقلت في حديث ذي إسناد حجازي[١٤] نقلاً عن سعيد بن المُسيب (ت. سنة ٩٤هـ/ ٧١٣م). وقد أثارت خطبته مسألة السنة عندما قال (رضي الله عنه): «أيها الناس قد سننت لكم السنن وفرضت لكم الفرائض وتركتم على الواضحة إلا أن تضلوا بالناس يميناً وشمالاً»[١٥].

= ١٩٨٨). انظر أيضاً: اوري روبن، «حجة محمد الكبرى،» **مجلة الدراسات السامية** ١٧، ١٩٨٢، ص ٢٤١ ـ ٢٦٠.

(١٠) انظر: إغناز جولدزيهر، **دراسات إسلامية** (Muhammedanische Studien)، تحقيق س. م. ستيرن، ترجمة سي. ر. باربر وس. م. ستيرن (لندن: جورج آلن وأنوين، ١٩٧١)، الجزء ١، ص ٧١ ـ ٧٢.

(١١) محب الدين الطبري، **حجة المصطفى**، ص ٩١.

(١٢) عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية**، تحقيق مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، وعبد الحافظ شلبي (بيروت: دار الخير، ١٩٩٥)، الجزء ٤، ص ١٩١.

(١٣) المصدر نفسه.

(١٤) يحيى بن سعيد الأنصاري (ت. مابين ١٤٣هـ/ ٧٦٠م و١٤٦هـ/ ٧٦٣م) ـ سعيد بن المسيب (ت. سنة ٩٤هـ/ ٧١٣م).

(١٥) مصعب بن عبد الله الزبيري، من حديث مصعب بن عبد الله الزبيري (مخطوطة. شيستر =

ومن الجدير بالملاحظة هنا أن خطبة عمر (رضي الله عنه) لم تتطرق إلى كتاب الله أو سنة نبيه (ﷺ) إطلاقاً، على عكس خطبة النبي (ﷺ)؛ حيث يرد ذكر كلاً من القرآن والسنة النبوية. ويستعيض عمر عنهما بالسنّة والتشريعات التي وضعها هو مقتصراً على ذلك.

لذا فلدينا موقفان متعارضان: **أحدهما** يصور عمر كمصدر وحيد للمرجعية الدينية والأخلاقية، بينما يرى **الآخر** أنّ النبي (ﷺ) هو أعلى مصدر لهذه المرجعية. ومن المحتمل أنّ الطبقة الأولى هي تلك التي تتمحور حول عمر. لكنّ هذه الطبقة لم تحظ بتأييد داخل المجتمع الإسلامي الذي يميل إلى تعزيز صورة النبي (ﷺ) باعتباره المحور الرئيس الذي تدور حوله التشريعات الإسلامية التي تبلورت خلال القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي.

٢ ـ عمر (رضي الله عنه) بديلاً عن النبي (ﷺ): مسألة المتعة

لا ينبع التشديد على تباين صورتي محمد (ﷺ) وعمر (رضي الله عنه) كمؤسِّسَيْن للسنة من واقع أن لكلٍ منهما سنته الخاصة، بل من أنه كثيراً ما تتصادم سنة عمر (رضي الله عنه) مع سنة النبي (ﷺ)، وفي النهاية تحلّ محلّها، كما يظهر ذلك جلياً في الأحاديث الآتية التي تتناول مسألة المتعة.

٢ ـ أ ـ ما هي المتعة؟[١٦]

المتعة لغةً «السرور أو الاستمتاع أو المنح»[١٧] وتعني هنا رخصة

= بيتي، ٢/٣٨٩٤)، ٥٤ أ؛ أبو زيد عمر بن شبة، **تاريخ المدينة المنورة**، تحقيق فهيم محمد شلتوت (مكة: دار التراث، ١٩٧٩)، الجزء ٣، ص ٨٧٢. راجع أيضاً: محمد بن سعد، **الطبقات الكبرى** (بيروت: دار صادر، ١٩٧٥)، الجزء ٣، ص ٣٣٤؛ ومحمد بن عبد الله النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠)، الجزء ٣، ص ٩٨ (٤٣١٥).

(١٦) مسألة المتعة كانت موضوع بحوث مفصلة لجريبيتز وقد ناقش بالتفصيل الأحاديث المستشهد بها، لكن لغرض مختلف. راجع: آرثر جريبتز، **غرباء في الفراش: متعة النساء ومتعة الحج: دراسة قائمة على مصادر سنية وشيعية للتفسير، الحديث والفقه** (برلين: ك. شوارتز، ١٩٩٤). انظر أيضاً: و. هيفننغ، «المتعة،» **الموسوعة الإسلامية**، طبعة جديدة، ليدن: ي. ج. بريل، ١٩٥٤، ٧: ٧٥٧ أ.

(١٧) راجع: لين، **قاموس المصطلحات: انجليزي ـ عربي**، (ملحق) م ت ع.

شرعية في ممارسة دينية. ويتناول الدين الإسلامي موضوع المتعة في صورتين: متعة الحج، ومتعة النكاح.

أما متعة الحج فتمنح المسلم رخصة بجمع الحج الأصغر مع الحج الأكبر. ويؤدي الحاج المتمتع مناسك الحج والعمرة في زيارة واحدة إلى مكة، بدلاً من تكبده عناء السفر مرتين لأداء مناسك العمرة والحج كل على حدة. وتُجمع العمرة والحج على الوجه الآتي: يُحرِم المسلم ثم يؤدّي العمرة أولاً مكمّلاً لجميع مناسكها، وبعدها يحلّ، ثم يحرم بعد ذلك مباشرةً ويشرع في أداء مناسك الحج.

ويذكر بأنّ الرخصة بجمع العمرة والحج قد شرعت في القرآن الكريم كما ورد في الآية (١٩٦) من سورة البقرة حيث قال تعالى: ﴿**فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالعُمْرَةِ إِلى الحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الهُدَى**﴾[١٨] ولكن، العلماء اختلفوا حول الطريقة الأمثل للتمتع، هذا إن كان هناك تفضيل لطريقة على أخرى.

أما متعة النكاح فترخّص نكاح امرأة للتمتع بها كزوجة لزمن معلوم اتفق عليه مسبقاً، تقبض المرأة إثرَ انقضائه أجراً معلوماً. ويذكر أن هذه الرخصة شرعت كذلك في القرآن الكريم كما ورد في الآية (٢٤) من سورة النساء، قال الله تعالى: ﴿**فَمَا اسْتَمْتَعْتُم بِهِ مِنْهُنّ فَآتُوهُنّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيْمَا تَرَاضَيْتُم بِهِ مِنْ بَعْدِ الفَرِيْضَةِ**﴾ لكن يفترض بهذه الآية أن تكون منسوخة لأن الرخصة مُنحت للمسلمين إبان زمن الشدة في حياة النبي (ﷺ).

٢ ـ ب ـ تحريم المتعة

تظهر الصرامة المنسوبة إلى عمر (رضي الله عنه) في كثير من المسائل الشرعية في الأحاديث التي تصوّره كمعارض قوي لممارسة المتعة ومبطل لها بنوعيها. ويرد حُكمه في هذه المسألة في عدد من الأحاديث التي صيغ

(١٨) جميع الترجمات القرآنية مقتبسة من ي. ج. آربري، **ترجمة القرآن** (نيويورك: سيمون وشيستر، ١٩٩٥).

أحدها ببلاغة. وينسب هذا الحديث الذي نقل إما بإسناد مدني[19] نقلاً عن ابن عمر أو بإسناد بصري[20] نقلاً عن أبي كُلبان الجارمي (ت. بين عامي ١٠٤هـ/ ٧٢٢م و١٠٧هـ/ ٧٢٦م)، إلى عمر (رضي الله عنه) قوله: «متعتان كانتا على عهد رسول الله (ﷺ) أنهى عنهما وأعاقب عليهما: متعة النساء ومتعة الحج». وتحريم المتعة مذكور أيضاً في حديث آخر، نقل بإسناد بصري[21] عن الصحابي جابر بن عبد الله الذي روى عن عمر «تمتعنا على عهد النبي (ﷺ) متعتين، فنهانا عنهما عمر رضي الله تعالى عنه فانتهينا»[22].

لا نجد في هذه الأحاديث أي اعتراض على نهي عمر (رضي الله عنه) عن نوعي المتعة، مما يدلل على سلطته المطلقة كمؤسس لسنة خاصة. وقد صُوّر مخولاً نفسه فرض الأحكام، وبذلك فله سلطة إبطال حكمٍ كان سائداً على عهد النبي (ﷺ).

٢ ـ ج ـ الجدال حول إبطال القرآن

كان تحريم المتعة مدار حديث نُقل بإسناد بصري[23] نقلاً عن الصحابي جابر بن عبد الله الذي يروي في هذا الحديث أن الصحابة اعتادوا التمتع في زمن النبي (ﷺ)؛ فعندما تولّى عمر (رضي الله عنه) الخلافة ألقى خطبة قال فيها:

---

(١٩) مالك بن أنس (ت. ١٧٩هـ/ ٧٩٥م) ـ نافع (ت. ١١٧هـ/ ٧٣٥ م ـ ١١٩هـ/ ٧٣٨م). انظر: ابن عمر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي، **شرح معاني الآثار**، تحقيق محمد زهري النجار ومحمد سيد جاد الحق (بيروت: عالم الكتب، ١٩٩٤)، الجزء ٢، ص ١٤٦ (٣٦٨٦).

(٢٠) حماد بن زيد (ت. ١٧٩هـ/ ٧٩٦ ـ ٧٩٥م) ـ أيوب السختياني (ت. ١٣١هـ/ ٧٤٨م) ـ أبو قلابة (ت. بين ١٠٤هـ/ ٧٢٢م و١٠٧هـ/ ٧٢٦م)؛ هشيم (ت. ١٨٣هـ/ ٧٩٩م) ـ خالد الحذاء (ت. بين ١٤١هـ/ ٧٥٨م و١٤٢هـ/ ٧٦٠م) ـ أبو قلابة. سعيد بن منصور، **السنة** (بيروت: دار الكتب العلمية)، الجزء ١، ص ٢١٨ ـ ٢١٩ (٨٥٢ ـ ٨٥٣).

(٢١) أبو نضرة، مالك بن المنذر (ت. بين ١٠٨هـ/ ٧٢٦م و١٠٩هـ/ ٧٢٨م) ـ جابر بن عبد الله.

(٢٢) ابن حنبل، **المسند**، الجزء ٣، ص ٣٥٦، ٣٦٣؛ أبو عوانة يعقوب بن إسحاق الإسفرائيني، **المسند**، تحقيق أيمن بن عارف الدمشقي (بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٨)، الجزء ٢، ص ٣٤٥ (٣٣٧٦). راجع أيضاً: الطحاوي، **شرح معاني الآثار**، الجزء ٢، ص ١٤٤ (٣٦٧٢).

(٢٣) همام بن يحيى (ت. ما بين ١٦٣هـ/ ٧٧٩م و١٦٤هـ/ ٧٨١م) ـ قتادة بن دعامة (ت. ١١٧هـ/ ٧٣٥م) ـ أبو نضرة ـ جابر.

إن القرآن هو القرآن، وإن النبي هو النبي وإنهما كانتا متعتين على عهد رسول الله (ﷺ): متعة الحج ومتعة النكاح. أما متعة الحج فافصلوا بين حجكم وعمرتكم فإنه أتم لحجكم وأتم لعمرتكم، والأخرى متعة النساء فأنهى عنها وأعاقب عليها[٢٤].

وحديث عمر (رضي الله عنه) لتحريم المتعة هنا يشير إلى متعة الحج فقط. وخلاصة هذا الحديث هي أن عمر (رضي الله عنه) أراد للمسلمين أن يؤدوا مناسك كلٍ من نوعي الحج كاملة.

يوحي قول عمر (رضي الله عنه) «القرآن هو القرآن» بأن تحريم المتعة وضع حداً لمشروعية رخص جاءت في القرآن الكريم نفسه. وهكذا، يصوّرُ عمر باعتباره مفوضاً لفرض سنة جديدة تنسخ سنة قرآنية مارسها النبي (ﷺ). وفي الواقع، يُنظر إلى عمر (رضي الله عنه) كمفوض لإبطال التشريعات القرآنية.

أما عبارة عمر (رضي الله عنه) «النبي هو النبي» فتُلمح إلى أنه بوفاة النبي (ﷺ) يقع على عاتق خليفته سنّ قوانينه الخاصة والتي يجوز أن تُلغي أحكام النبي (ﷺ).

إن هيمنة الأحاديث ذات الإسناد البصري هنا تشير إلى أنّ ممارسة كلا نوعي المتعة كان أمراً شائعاً في نواحٍ من العراق؛ حيث يحظى الشيعة بنفوذ كبير. ويبدو أنّ هذه الأحاديث قد تداولها فقهاء معارضون لممارسة المتعة بغرض صدّ النفوذ الشيعي، ولو كان ذلك بوسائل تخالف القرآن الكريم والسنّة النبوية.

٢ ـ د ـ فرض زيارتين لمكة: متعة الحج

في أحاديث أخرى تتناول تحديداً متعة الحج، يقدم عمر (رضي الله عنه) مزيداً من الاعتراضات على هذا النوع من المتعة. ومن تلك الأحاديث حديث نقل بإسناد شامي عن يونس بن يزيد (ت. ١٥٩هـ/ ٧٧٦م) عن الزُهري (ت. ١٢٤هـ/ ٧٤٢م) عن عطاء الخراساني (ت. ١٣٥هـ/ ٧٥٣م) عن سعيد بن المسيب. ويروى في هذا الحديث أن عمر (رضي الله عنه) خطب خطبة حرّم فيها

(٢٤) الطحاوي، **شرح معاني الآثار**، الجزء ٢، ص ١٤٤ (٣٦٧١).

متعة الحج. وأشار إلى أنه من الأولى بالمسلمين ألا يؤدّوا مناسك العمرة في أشهر الحج، فيكون ذلك أتمّ لعمرتهم ولحجّهم، إلى أن قال في الحديث: «وإني أنهاكم عنها وقد فعلها رسول الله وفعلتها معه»[٢٥].

إن الأساس في نهي عمر عن متعة الحج هي رغبته بفرض زيارتين إلى مكة بدلاً من واحدة فقط، وبذلك يزداد المؤمنون إيماناً. ولم يصدّ عمر عن ذلك علمه بأن حكمه في هذه المسألة كان مخالفاً لعمل قام به النبي (ﷺ)، وقام به هو نفسه.

ولهذا الحديث غرضٌ آخر، إذ يلمح إسناده الشامي إلى التحفظات التي أبدتها بعض الجماعات في الشام خلال القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي وبداية القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي حيال الانتقاص من حرمة مكة من قبل الأمويين[٢٦]. ووجود الزُهري كراوٍ لحديث يعزز حرمة مكة ويحضّ المسلمين على زيارتها، يناقض أحاديث أخرى نُقلت عن الزُهري مفادها أن مكة ليست خيراً من القدس[٢٧].

٢ ـ هـ ـ الاعتراض على حكم عمر

على الرغم من مرجعية عمر التي تصوّر على أنها مطلقة في الأحاديث السابقة، تروي أحاديث أخرى أن الحكم بإلغاء المتعة قد واجه معارضة قوية، مما يشير إلى أن مرجعية عمر المطلقة لم تكن مقبولة لدى فئات المجتمع المسلم كافة. وتتّضح هذه المعارضة في أحاديث فيها اتهام لعمر (رضي الله عنه) لتحريمه عملاً كان يؤتى به في عهد النبي (ﷺ) وبتشريع صريح في القرآن، مستنداً بذلك إلى رأيه.

---

(٢٥) أحمد بن عبد الله الأصفهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء** (بيروت: دار الفكر، د.ت)، الجزء ٥، ص ٢٠٥ ـ ٢٠٦.

(٢٦) للمزيد حول هذا، راجع: جولدزيهر، **دراسات إسلامية**، الجزء ١، ص ٤٤ ـ ٤٨.

(٢٧) جولدزيهر، **دراسات إسلامية**، الجزء ١، ص ٤٤ ـ ٤٥. راجع أيضاً: إم. جي. كستر، «لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: دراسة في التراث الإسلامي المبكر،» **لا ميسيون** ٨٢، ١٩٦٩، ص ٩٦ ـ ١٧٣. راجع أيضاً: أ. أ. دوري، «الزهري: دراسة لبدايات كتابة التاريخ في الإسلام،» **نشرة مدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية** ١٩، ١٩٥٧، ص ١ ـ ١٢؛ ومايكل ليكر، «مذكرات بيوغرافية عن ابن شهاب الزهري،» **مجلة الدراسات السامية** ٤١، ١٩٩٦، ص ٢١ ـ ٦٣.

ففي حديث نقل بإسناد بصري[٢٨]، يُخبر الصحابي عمران بن حصين: «أن رسول الله ﷺ قد أعمر طائفة من أهله في العشر [من ذي الحجة]، فلم تنزل آية تنسخ ذلك، ولم ينه عنها حتى مضى لوجهه، فأفتى رجل برأيه ما شاء»[٢٩].

وفي رواية أخرى عن عمران بن حصين قال: «تمتعنا مع رسول الله (ﷺ) ونزل فيها القرآن، فلم ينهنا رسول الله (ﷺ) ولم ينسخها شيء، ثم قال رجل برأيه ما شاء»[٣٠]. وحديث عمران بن حصين هذا مذكور في كتب تفسير القرآن[٣١].

ويرى العلماء أن المقصود بهذا الحديث هو عمر بن الخطاب[٣٢]، والنتيجة أن عمر متهم بتحريمه عملاً شرّعه القرآن الكريم والسنة النبوية معتمداً في ذلك على رأيه. ونلاحظ أن التشديد هنا على أن الله جلّ وعلا لم ينسخ آية المتعة بآية أخرى، وبأن النبي (ﷺ) قد توفي من دون أن يحرمها؛ مما يعني أن حكم عمر لم يكن سوى بدعة سيئة.

ومع ذلك قد يتساءل المرء لماذا لم يُذكر اسم عمر صراحةً في هذه الأحاديث ليُستخدم اللفظ المبهم، رجلٌ، بدلاً عن ذلك؟ ومسألة أن يكون إغفال اسم عمر نوعاً من قلة الاحترام ليست واردة. والإجابة المحتملة هي أنه في الزمن الذي انتشرت فيه هذه الأحاديث، كانت صورة عمر (رضي الله عنه) كخليفة نموذجي مترسخة بعمق بحيث إن أي اعتراض على مرجعيته لا يُثار إلا بحذر شديد.

---

(٢٨) مطرف بن عبد الله (ت. ٩٥هـ/ ٧١٤ ـ ٧١٣م) ـ عمران بن حصين.

(٢٩) أبو عوانة، **المسند**، الجزء ٢، ص ٣٤٤ ـ ٣٤٥ (٣٣٧٢).

(٣٠) ابن حنبل، **المسند**، الجزء ٤، ص ٤٢٩؛ والطحاوي، **شرح معاني الآثار**، الجزء ٢، ص ١٤٣ (٣٦٦٩).

(٣١) عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد الرازي، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق أسعد محمد الطيب (مكة والرياض: مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٩٩٧)، الجزء ١، ص ٣١٤ (١٧٩٣).

(٣٢) أبو القاسم خلف بن عبد الملك بن بشكوال، **غوامض الأسماء المبهمة**، تحقيق عز الدين علي السيد ومحمد كمال الدين عز الدين (بيروت، عالم الكتب، ١٩٨٧)، الجزء ٢، ص ٨٥٦ (٣١٢).

٢ ـ و ـ تحفظات ابن عمر

وفي أحاديث أخرى نجد تحفظات تنسب إلى عبد الله بن عمر (ت. سنة ٧٣هـ/ ٦٩٣م) على حكم أبيه. ففي حديث بإسناد مدني[٣٣]، عن حفيد عمر سالم بن عبد الله قال إني لجالس مع ابن عمر (رضي الله عنهما) في المسجد إذ جاءه رجل من أهل الشام، فسأله عن التمتع بالعمرة إلى الحج فقال ابن عمر حسن جميل، فقال: فإن أباك كان ينهى عن ذلك فقال: «ويلك، فإن كان أبي قد نهى عن ذلك، وقد فعله رسول الله (ﷺ)، وأمر به، فبقول أبي تأخذ أم بأمر رسول الله (ﷺ)؟» فقال: «بأمر رسول الله (ﷺ)» فقال: قم عني[٣٤].

ولكن، على الرغم من عدم موافقته على فتوى أبيه، يُذكر أنّ ابن عمر أوجد لها تبريراً، ملمحاً بأنّ أباه لم يحكّم رأيه. ففي حديث يدور بهذا المعنى بإسناد مختلط[٣٥]، عن سالم بن عبد الله، أن ابن عمر سُئل عن متعة الحج فأيّدها. وعندما ذكر الناس أنّ أباه قد أفتى بغير ذلك أوضح بأن عمر (رضي الله عنه) إنّما أمر بإفراد العمرة عن الحج لئلا يلزم الناس التمتع، فلا يأتون البيت إلا مرة واحدة[٣٦]. وأوضح ابن عمر أن الناس فهموا من ذلك أن التحريم عام فأوقعوا العقوبات الجائرة على كل من يتمتع، في حين أنّ الله سبحانه وتعالى أجازها وفعلها رسوله (ﷺ). فلما أكثر الناس عليه قال: «أفكتاب الله أحق أن يتبع أم عمر»[٣٧].

ويوضّح ابن عمر أن الناس أساؤوا فهم حكم أبيه في المتعة، فحكمه

---

(٣٣) ابن إسحاق (ت. ١٥١هـ/ ٧٦٨م). الزهري ـ سالم بن عبد الله (ت. ١٠٦هـ/ ٧٢٤ ـ ٧٢٥م) ـ ابن عمر.

(٣٤) الطحاوي، **شرح معاني الآثار**، الجزء ٢، ص ١٤٢ (٣٦٦٥)؛ يوسف بن عبد الله بن عبد البر، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، تحقيق محمد عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩)، الجزء ٣، ص ٥٨٠ ـ ٥٨١. راجع أيضاً: أبو يعلى أحمد بن علي الموصلي، **المسند**، تحقيق حسين سالم أسعد (بيروت: دار المأمون للتراث، ١٩٨٦)، الجزء ٩، ص ٣٤١ ـ ٣٤٢ (٥٤٥١).

(٣٥) عبد الرزاق (ت. ٢١١هـ/ ٨٢٦م) ـ معمر بن راشد (ت. ١٥٥هـ/ ٧٧٠م) ـ الزهري ـ سالم.

(٣٦) للمزيد حول هذا الموضوع راجع: الطحاوي، **شرح معاني الآثار**، الجزء ٢، ص ١٤٨.

(٣٧) ابن عبد البر، **التمهيد**، الجزء ٣، ص ٥٨١؛ البيهقي، **السنن الكبرى**، رقم ٨٦٥٧، الجزء ٥، ص ٢١.

ليس سوى وصية، لم يكن المقصود منهما تحريم المتعة بحال، وبذلك تظل متوافقةً مع القرآن الكريم وسنة النبي (ﷺ). وكان يجب أن يُفهم منها، بأن عمر (رضي الله عنه) نهى عن المتعة لرغبته في حماية البيت الحرام باعتباره المشعر المقدّس الأول ولكي يحفظ مكانة مكة كمركز للحج، يزورها المسلمون أكثر من مرة. ومن الجلي أنّ الصراع بين مكة حيث البيت الحرام والأماكن المقدّسة الأخرى خارج شبه جزيرة العرب تظهر في خلفية هذا الحديث والحديث السابق.

وفي رواية أخرى نُقلت بإسناد مماثل، أجاب ابن عمر على من لم يفهم كيف يعارض فتوى أبيه، ومع ذلك يحاول تبريرها بقوله: «أفرسول الله أحق أن نتبع سُنته أم سنة عمر؟»[٣٨].

وعندما لم يُفهم توضيحه وتبريره، أعرض ابن عمر عن سنة أبيه وأقرّ سنة النبي (ﷺ) باعتباره الحكم النهائي الذي ينبغي على الناس اتّباعه. وكصحابي مخلص للنبي (ﷺ) وفقيه نموذجي، فلا بد من أن تتوافق فتواه مع سنة محمد (ﷺ) وليس مع سنة أبيه الخليفة. وبينما يرى ابن عمر في الروايات السابقة أن فتوى أبيه مخالفة للقرآن، تُقِر الرواية الأخيرة وجود سُنّتين: سنة النبي (ﷺ) وسنة عمر، وتركز على الصدام بين هاتين السُنتين. وتعكس إجابة ابن عمر الأخيرة تَفوق النبي (ﷺ) كمؤسس للسنة على عمر.

٢ ـ ز ـ بين ابن عباس وابن الزبير

ظهرت معارضة شديدة لفتوى عمر (رضي الله عنه) بتحريم المتعة أوردتها بعض الأحاديث التي تروي أن خلافاً حاداً احتدم بين عروة بن الزبير، الذي أيّد تحريم المتعة، وابن عباس الذي أيّد ممارستها.

ويوصف هذا الخلاف في حديث نقل بإسناد بصري[٣٩] يتساءل فيه عروة بن الزبير كيف أمكن لابن عباس أن يحلّ المتعة بينما ينهى عنها أبو بكر وعمر (رضي الله عنهما). وقد رد ابن عباس (رضي الله عنه) مدافعاً عن فتواه بقوله:

---

(٣٨) ابن حنبل، **المسند**، الجزء ٢، ص ٩٥.

(٣٩) أيوب السختياني ـ عبد الرزاق ـ معمر بن راشد.

«والله، إن لم تنته فسوف يعاقبك الله. نحدثكم عن رسول الله وتحدثوننا عن أبي بكر وعمر؟»[٤٠]. في هذه الرواية يتمسك ابن عباس (رضي الله عنه) بمرجعية النبي (صلى الله عليه وسلم) تمسكاً تاماً ويرفض مرجعية أبي بكر وعمر (رضي الله عنهما)، فهو يعترف بالنبي (صلى الله عليه وسلم) كأعلى مصدر للمرجعية الدينية والأخلاقية، وليس بمرجعية أيٍ من الخلفاء الذين تولوا الحكم بعده.

ولهذا الحديث رواية أخرى نُقلت بإسناد مختلط[٤١]. فقد ورد عن ابن أبي مليكة (ت. ١١٧هـ/ ٧٣٥ ـ ٧٣٦م) أن ابن عباس علم أن عروة استنكر فتواه تحليل المتعة، مخالفاً بذلك أبا بكر وعمر (رضي الله عنهما). وقد عاتبه ابن عباس قائلاً: «أهما ويحك آثر عندك أم ما في كتاب الله وما سنّ رسول الله في أصحابه وفي أمته فقال عروة: هما كانا أعلم بكتاب الله وما سنّ رسول الله مني ومنك. قال ابن أبي مليكة فخصمه عروة»[٤٢].

وتقدم هذه الرواية مزيداً من التفاصيل المتعلقة بموقفَيْ هذين المتخالفيْن، فكلاهما متفقان على قيمة القرآن الكريم وسنة النبي (صلى الله عليه وسلم)، لكنهما يختلفان حول نقطة تفسيرية: فبينما يرى ابن عباس (رضي الله عنه) أن القرآن الكريم أجاز المتعة كما هو واضح من حقيقة أن النبي (صلى الله عليه وسلم) كان يفعلها، يحتجّ عروة بأنّ المنع المفروض في عهد الخليفتين الأولين يمثل أكثر التفسيرات صحة للقرآن والسنة. فردّ ابن عباس، الذي يعدّ بحدّ ذاته مرجعية في تفسير القرآن الكريم على ذلك قائلاً: إنّ تفسير الخليفتين كان مناقضاً للبراهين الواردة في القرآن والسنة. وكان ابن أبي مليكة الذي نقل الخلاف مع الرأي القائل إنّ عروة كان محقّاً، مما يعني أنّ حكم الخليفتين في هذا الشأن هو المرجّح. ومن الطبيعي أن ابن أبي مليكة، المقرّب من الزبيريين والذي عيّنه الخليفة الخارج عن التسلسل

(٤٠) ابن عبد البر، **التمهيد**، الجزء ٣، ص ٥٧٩ ـ ٥٨٠؛ علي بن أحمد بن حزم الأندلسي، **حجة الوداع**، تحقيق أبو صهيب الكرمي (الرياض: دار الأفكار الدولية، ١٩٩٨)، ص ٣٥٣. لرواية أخرى راجع: ابن حنبل، **المسند**، الجزء ١، ص ٣٣٧.

(٤١) محمد بن حمير (حمصي، توفي سنة ٢٠٠/ ٨١٦ ـ ٨١٥) ـ إبراهيم بن عبلة (شامي، توفي ما بين ١٥٢/ ٧٦٩ و١٥٣/ ٧٧٠) ـ ابن أبي مليكة (مكي).

(٤٢) أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، **المعجم الأوسط**، تحقيق محمود الطحان (الرياض: مكتبة المعارف، ١٩٨٥)، الجزء ١، ص ٤٢ (٢١).

الأموي عبد الله بن الزبير قاضياً، قد انحاز إلى عروة شقيق عبد الله، وعارض تفسير ابن عباس(٤٣).

٢ ـ ح ـ الرخصة

تقدّم روايات أخرى للخلاف بين ابن عباس وعروة أطروحات إضافية تقدّم أساساً فقهياً لفتوى عمر في مسألة المتعة. فيذكر أنّه لم يكن من المفترض استمرار المتعتين بعد وفاة النبي (ﷺ) بأي حال، لأن المتعة كانت تيسيراً أو رُخصةً خاصة منحها الله سبحانه وتعالى للنبي (ﷺ) وحده لعلو منزلته. أما الأجيال اللاحقة فليس لها الحق في التمتع بهذه الرخصة الخاصة، وهي إحدى الرخص(٤٤) التي مُنحت النبيَّ (ﷺ) والتي لم تعد مشروعة بعد وفاته. ومتعة الحج وُصفت فعلاً بأنها رخصة من قبل الصحابي أبي ذر الغفاري (رضي الله عنه)، الذي يُذكر بأنه قال: إنها مُنحت صحابة النبي (ﷺ) خاصة من دون غيرهم(٤٥). ووُصفت متعة النكاح أيضاً كرُخصة منحت للصحابة ومنعت عن من يأتي بعدهم(٤٦).

ويتضح طرح مسألة الرخصة بفرض وضع أسس لفتوى عمر (رضي الله عنه) في رواية أخرى لخطبة عمر عن المتعة. في هذه الرواية ذات الإسناد البصري(٤٧)، يروي أبو نضرة المنذر بن مالك العبدي عن الصحابي جابر بن عبد الله (رضي الله عنه) عن اختلاف ابن عباس وعروة في المتعة. وقد روى جابر أن الصحابة كانوا فعلاً يتمتعون زمن النبي (ﷺ)، لكن عمر (رضي الله عنه) خطب في الناس عند تولّيه الخلافة فقال:

---

(٤٣) راجع: سيرة ابن أبي مليكة في أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**، تحقيق صدقي جميل العطار (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٥)، الجزء ٤، ص ٣٨٥ ـ ٣٨٦.

(٤٤) راجع كيستر، «عن الرخص والأحكام: دراسة في الأحاديث الأولى،» **في دراسات القرن الأول للمجتمع الإسلامي**، تحقيق جي. اتش. أي جوينبول (كاربونديل وادواردزفيل: مطبعة جامعة ايلينيوس الجنوبية، ١٩٩٠)، ص ٨٩ ـ ١٠٧.

(٤٥) يفترض أن أبا ذر قد زعم «إنما كانت المتعة رخصة لنا لا لكم». راجع: أبا عوانة، **المسند**، الجزء ٢، ص ٣٣٧ (٣٣٤٥). راجع أيضاً: ابن حنبل، **المسند**، الجزء ٢، ص ٩٥، حيث يصوّر ابن عمر «مفتياً وفقاً لرخصة المتعة التي أنزلها الله».

(٤٦) عبد الرزاق بن همام الصنعاني، **المصنف**، الجزء ٤، ص ٥٠٢ (١٤٠٣٣).

(٤٧) شعبة بن الحجاج (ت. ١٦٠هـ/٧٧٦م) ـ قتادة بن دعامة ـ أبو نضرة.

إن الله كان يحل لرسوله ما شاء بما شاء، وإنّ القرآن قد نزل منازله فأتموا الحج والعمرة لله كما أمركم الله وأبتّوا نكاح هذه النساء، فلن أوتى برجل نكح امرأة إلى أجل إلا رجمته بالحجارة[(٤٨)].

توحي عبارة عمر (رضي الله عنه) «إن الله كان يحلّ لرسوله ما شاء بما شاء» بأن المتعة قد حلّلت كرخصة، على الرغم من أن اللفظ نفسه لم يستخدم صراحة. وهناك تلميح إلى عدم وجود أساس للاتهامات الموجّهة إلى عمر من قبل ابن عباس وغيره ممن لم يكونوا مدركين لحقيقة أنّ ممارسة المتعة كانت رخصة مُنحت النبيَّ (ﷺ) وصحابته حصراً. ولهذا الحديث رواية أخرى، نُقلت بالإسناد نفسه، يصف فيها عروةُ ابنَ عباس قائلاً: «إن أقواماً قد أعمى الله قلوبهم كما أعمى أبصارهم يفتون الناس بغير علم»[(٤٩)]. ويشير عروة هنا إلى حقيقة أنّ ابن عباس قد ابتلي بالعمى في آخر عمره[(٥٠)].

٢ ـ ط ـ تحريم النبي (ﷺ)

على الرغم من نفاذ تحريم عمر (رضي الله عنه) للمتعة والاتفاق على ذلك بالإجماع، إلا أنّ الجهد الذي بذل في سبيل عدم المساس بالنبي (ﷺ) كممثل للمرجعية الدينية والأخلاقية العليا غلب في نهاية الأمر. ويتضح هذا من واقع أن النهي عن المتعة نُسب أخيراً إلى محمد (ﷺ) نفسه. فقد نسب إليه تحريم المتعة في أحاديث صحيحة[(٥١)]. وبذلك لا يعود

(٤٨) مسلم بن الحجاج القشيري، **الصحيح**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٣)، الجزء ٢، ص ٨٨٥ (١٢١٧). راجع: أبو داود سليمان بن داود بن الجارود الطيالسي، **مسند أبي داود الطيالسي** (أعيد طبعه في بيروت: دار المعرفة، د.ت)، ص ٢٤٧ ـ ٢٤٨ (١٧٩٢)؛ وأبو عوانة، **المسند**، الجزء ٢، ص ٣٣٩ ـ ٣٤٠ (٣٣٥٤).

(٤٩) أبو عوانة، **المسند**، الجزء ٢، ص ٣٣٩ (٣٣٥٢).

(٥٠) وللمزيد حول هذا، راجع: خليل بن أيبك الصفدي، **نكْت الهيمان في نكت العميان** (القاهرة: المطبعة الجمالية، ١٩١١؛ أعيد طبعه في قُم: منشورات الشريف الرضي، ١٤١٣هـ)، ص ١٧٥ ـ ١٨٢.

(٥١) ابن حجر، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري** (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٦)، الجزء ١٠، ص ١٣٠، ٥١١٥؛ مسلم، **صحيح مسلم**، الجزء ٢، ١٠٢٥ ـ ١٠٢٨ (٢١ ـ ٢٩). راجع ايضاً: عبدالرزاق، **المصنف**، الجزء ١١، ص ٦٧ (١٩٩٢٧)؛ وابن حنبل، **المسند**، الجزء ٤، ص ٩٥.

الفضل في تحريم المتعة إلى عمر (ﷺ)، فتتضاءل منزلته كمؤسس للسنة.

٣ ـ جنباً إلى جنب: جلد السكّير

يتضح تأكيد التجانس بين صورتي عمر (رضي الله عنه) ومحمد (ﷺ) باعتبارهما مؤسسيْن لسنّتيْن في الأحاديث التي تظهر الأخذ بسنة النبي (ﷺ) جنباً إلى جنب مع سُنة عمر. ومثل هذا التجانس يظهر في أحاديث تتناول العقاب الذي نُفّذ على الوليد بن عُقبة بن أبي مُعيط، الأخ غير الشقيق لعثمان بن عفان (رضي الله عنه) ووالي الكوفة، لأنه أمَّ الناس في الصلاة وهو سكران. وقد شهد ثمانية رجال من أهل الكوفة عند عثمان بأن الوليد كان سكران عندما صلى بالناس. فسأل الخليفة علياً بن أبي طالب (رضي الله عنه) أن ينزل به عقوبة السكر، أي الجلد، على الرغم من أنّ بعض الروايات تدّعي أن عثمان مانع من إنزال العقوبة على أخيه غير الشقيق، وقد أمر عليّ ابنه الحسن (رضي الله عنه) بجلده بالسوط. فرفض الحسن بحجة أن لا شأن له بذلك، وأن الجلد ينبغي أن يكون على يد من تربطه القرابة بالوليد. فأمر علي ابن أخيه، عبد الله بن جعفر (رضي الله عنه) بذلك. فكان عبد الله يجلد الوليد بينما كان علي أو عثمان في بعض الروايات يعدّ. وعندما بلغ أربعين سوطاً أمر علي ابن أخيه بالتوقف قائلاً: «جلد رسول (ﷺ) في الخمر أربعين وجلد أبو بكر أربعين فكملها عمر ثمانين، وكلٌّ سنة»[٥٢].

ويتضح من قول علي (رضي الله عنه) أنّ عقوبة الأربعين جلدة التي سنّها النبي (ﷺ) واتبعها أبو بكر (رضي الله عنه)، وعقوبة الثمانين جلدة التي سنّها عمر (رضي الله عنه)[٥٣] سواء. ويُسمح للمجتمع أو لولي الأمر باختيار العقوبة التي يراها.

---

(٥٢) للمزيد عن الكيفية التي تصرّف بها هؤلاء، راجع: أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري، **جمل من أنساب الأشراف**، تحقيق سهيل زكار ورياض زركلي (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٦)، ٦: ١٤٥ ـ ١٤٢. راجع أيضاً: عبد الرزاق، **المصنف**، الجزء ٧، ص ٣٧٩ (١٣٥٤٥)؛ ابن أبي شيبة، **الكتاب المصنف**، الجزء ٥، ص ٤٤٩ (٢٨٣٩٨)؛ ابن شبة، **تاريخ المدينة المنورة**، الجزء ٢، ص ٧٣١ ـ ٧٣٤.

(٥٣) ابن شبة، **تاريخ المدينة المنورة**، الجزء ٢، ص ٧٣١ ـ ٧٣٤.

لكنّنا نجد في روايات أخرى ميلاً إلى تصوير تفوّق سنة النبي (ﷺ) على سنة عمر. في هذه الروايات، وبعد الإشارة إلى أنّ سنة النبي (ﷺ) في الأربعين جلدة مساوية لسنة عمر في الثمانين جلدة، يعبّر علي عن تفضيله لسنة النبي (ﷺ) بقوله: «وهذا أحب إلي»[٥٤].

وتشير حقيقة اختيار هذه الرواية بالذات لتكون ضمن الأحاديث الصحاح[٥٥] مرة أخرى إلى أن المجتمع كان يَعتبر النبي (ﷺ) ممثلاً للمرجعية الدينية النهائية دون سواه.

٤ ـ الأحاديث الشيعية[٥٦]

٤ ـ أ ـ عمر ينحرف عن سنة النبي (ﷺ)

اهتم الشيعة كثيراً بالأحاديث التي تصوّر عمر (رضي الله عنه) كمؤسّس لسنته الخاصة التي يرفضونها تماماً. وقد وصفوا أحكام عمر (رضي الله عنه) على أنّها بدعة واتهموه بمعارضة أحكام وآراء الصحابة عموماً والنبي (ﷺ) بشكل خاص[٥٧].

ولم يتردّد الشيعة أبداً في الاختيار ما بين أحكام عمر وأحكام النبي (ﷺ)، وتتلخّص القاعدة الأساسية التي يتبعونها كالآتي: «سنة رسول الله أولى أن تُتبع من سنة عمر»[٥٨]. وفي نهاية الأمر، اتّبع أهل السنة أنفسهم هذا المبدأ، لكنّ هذا لم يتمّ إلا بعد صراع بين صورة عمر وصورة النبي (ﷺ).

---

(٥٤) الطيالسي، **مسند أبي داود الطيالسي**، ص ٢٥؛ ابن حنبل، **فضائل الصحابة**، الجزء ٢، ص ٦٦٧ ـ ٦٦٨ (١١٣٨)؛ أبوعوانة، **المسند**، الجزء ٤، ص ١٥ (٦٣٣٤)؛ علي بن عمر الدارقطني، **سنن**، تحقيق مجدي بن منصور بن سيد الشوري (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦)، ٣: (٣٤٣٤).

(٥٥) مسلم، **صحيح مسلم**، ٣: ١٣٣٣١ (١٧٠٧)؛ محمد شمس الحق عظيم أبادي، **عون المعبود شرح سنن أبي داود** (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩)، الجزء ١٢، ص ١٨٢ ـ ١٨٠ (٤٤٥٦).

(٥٦) للمزيد من مواقف الشيعة تجاه الخليفتين الأوليين بعد محمد (ﷺ)، راجع: إيتان كولبرج، «بعض آراء أئمة الشيعة عن الصحابة،» **دراسات القدس في العربية والإسلام**، ٥، ١٩٨٤، ص ٦٧ ـ ١٦٢.

(٥٧) أبو محمد الفضل بن شاذان الأزدي النيسابوري، **الإيضاح** (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمنشورات، ١٩٨٢)، ص ١٢٤ ـ ١٢٥.

(٥٨) ابن شاذان، **الإيضاح**، ص ١٠٤.

٤ ـ ب ـ اختلاف الشيعة

عبّر اثنان من علماء الشيعة الأوائل بوضوح عن رفضهما التام لسنّة عمر وهما: الفضل بن شاذان (ت. ٢٦٠هـ/ ٨٧٣ ـ ٨٧٤م) في كتابه **الإيضاح**، وأبو القاسم علي بن أحمد الكوفي (ت. ٣٥٠هـ/ ٩٦١م تقريباً)، في كتابه **الاستغاثة في بدع الثلاثة**. وقد سعى الإثنان إلى توثيق جميع بدع الخلفاء الثلاثة، أبي بكر وعمر وعثمان. ولتحقيق ذلك، درسا ملياً الأحاديث السنّية، الصحيحة منها على وجه الخصوص، واختارا تلك الأحاديث التي لها علاقة بأحكام الخلفاء الثلاثة الأوائل. وقد زعما أن بإمكانهما أن «يبرهنا» على أنّ هذه الأحكام تختلف عن أحكام الرسول (ﷺ) وتعارضها. وبذلك، جاهدا أن ينتزعا الشرعية من هؤلاء الخلفاء، مما يعني أنّ علياً فقط هو الخليفة الشرعي لمحمد (ﷺ).

وعبر القرون، كان علماء الشيعة يدحضون بصورة متزايدة مثل هذه الأحاديث السنية وقد انكبوا على تأليف الكتب التي تطعن في الخلفاء الذين حكموا قبل علي. وتشمل هذه المؤلفات **الصراط المستقيم** لعلي بن يونس البياضي (ت. ٨٧٧هـ/ ١٤٧٢ ـ ١٤٧٣م) وأحد عشر مجلداً هي كتاب **الغدير** (الذي يمجّد خطبة غدير خم حيث يقال إن النبي (ﷺ) ولّى علياً خليفة له) للعلامة الشيعي عبد الحسين أحمد الأميني وهو من علماء القرن العشرين[٥٩].

ويزعم أبو القاسم الكوفي في مقدمة كتابه بأن مصدر كل الفساد الذي استشرى في الإسلام هو «بدع الثلاثة المستولين على أحكام دين الله بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم»[٦٠]. وقد خصص الكاتب فصلاً كاملاً لأحكام عمر المختلفة التي ناقشنا بعضاً منها آنفاً. وسعى جاهداً لتفنيد هذه الأحكام عن طريق مقارنتها بأحكام النبي (ﷺ) في المسائل ذاتها،

---

(٥٩) علي بن يونس العميلي النباتي البياضي، **الصراط المستقيم إلى مستحقي التقديم**، تحقيق محمد باقر البهبودي (طهران: المكتبة المرتضاوية، ١٣٨٤هـ)؛ وعبد الحسين أحمد الأميني النجفي، **الغدير في الكتاب والسنة والأدب** (بيروت: دار الحق، ١٩٩٤).

(٦٠) أبو القاسم علي بن أحمد الكوفي، **الاستغاثة في بدع الثلاثة** (سارقوذا: إحقاق الحق، [١٩٨٨])، ص ٢٣.

وكذلك بمقارنتها بأحكام «أكثر أتباعه ولاءً خليفته علي بن أبي طالب»[٦١].

٤ ـ ج ـ مسألة المتعة

لا تزال المتعة حتى أيامنا هذه إحدى أكثر المسائل إثارة للخلاف بين السنة والشيعة، خاصة في ما يتعلق بمتعة النكاح، بالإضافة إلى متعة الحج كذلك؛ حيث يجيزهما الشيعة.

شجب الشيعة واستنكروا على عمر (رضي الله عنه)، واستشهدوا مراراً وتكراراً بالحديث الذي نهى فيه عن المتعة، وعارضوه تماماً على أساس مخالفته للقرآن والسنة النبوية في ما يخص هذه المسألة[٦٢]. وقد استخدم الشيعة الحجج نفسها الواردة في الأحاديث المذكورة آنفاً؛ حيث رفض عدد من الناس حكم عمر. وقد كان هدفهم هو «البرهنة» على أن النبي (صلى الله عليه وسلم) أباح المتعة وفعلها وأن عمر انحرف عن الطريق القويم لمحمد (صلى الله عليه وسلم)[٦٣].

ومن أجل مزيد من التدنيس لصورة عمر (رضي الله عنه)، أشاع الشيعة حديثاً مفاده أن عمر أبطل متعة النكاح لأسباب شخصية. فقد أخبر الإمام الشيعي جعفر الصادق (ت. ١٤٨هـ/ ٧٦٥م) أحد أتباعه، وهو المفضل (أو هو محمد بن المفضل) بأن عمر رأى أخته عفراء بنت الخطاب ترضع وليداً. وعندما سألها عن أبيه، أجابت بأنها قد نكحت متعةً وبأن المدة المتفق عليها انقضت. فاستشاط عمر غضباً، وجمع المسلمين في المسجد. حيث حرّم المتعة، على الرغم من اعترافه بأنها فُعلت في عهد النبي (صلى الله عليه وسلم) وأبي بكر. واستنكر جعفر الصادق عدم اعتراض أي من المسلمين آنذاك على حكم عمر، وكيف لم يردوا عليه بأن لا نبي بعد محمد ولا كتاب بعد القرآن.

وردت هذه القصة في كتاب أحد علماء العلويين الأوائل وهو الخَصيبي (أو الخُصيبي) (ت. ٣٣٤هـ/ ٩٤٥ ـ ٩٤٦م)[٦٤]، كما وردت

---

(٦١) أبو القاسم الكوفي، **الاستغاثة**، ص ٥٧ ـ ٨٨.

(٦٢) ابن شاذان، **الإيضاح**، ص ١٩٩؛ وأبو القاسم الكوفي، **الاستغاثة**، ص ٧٢.

(٦٣) ابن شاذان، **الإيضاح**، ص ١٩٧ ـ ٢٠١.

(٦٤) الحسين بن حمدان الخصيّبي، **الهداية الكبرى** (بيروت: مؤسسة البلاغ، ١٩٨٦)، ص ٤٢٣.

في مجموعة الأحاديث الشيعية المنقحة **بحار الأنوار** أيضاً[٦٥].

من الجلي أن جعفراً يتهم عمر (رضي الله عنه) بأنه يعُدّ نفسه نبياً آخر وأن أحكامه منزلة من عند الله تعالى. لكن يجدر بنا التنويه إلى أنّ أياً من المصادر، سنية كانت أو شيعية، لم تذكر أن لعمر أختاً تدعى عفراء.

ومن أجل تأكيد شناعة الأثر الذي أحدثه حكم عمر في مسألة المتعة، اتهمه الشيعة بالتسبب في انتشار الزنا في الإسلام بصورة مباشرة بإبطاله لهذا العُرف. ولتأكيد ذلك، يستشهدون بحديث لعلي (رضي الله عنه)، موجود أيضاً في المصادر السنية مفاده أنه «لولا أن عمر نهى عن المتعة ما زنا فتيانكم هؤلاء»[٦٦].

وبهذا سيتأكد لكل مؤمن أن سُنة عمر قد أصابت الإسلام حقاً بفساد أخلاقي وسلوكي.

٥ ـ خاتمة

صورة عمر كمؤسس للسنة، ليست سوى إطار واحد لصورته الإجمالية كخليفة مثاليّ في الإسلام. وقد أسبغ واضعو هذه الصورة على عمر سلطة تخالف أو تحلّ محلّ أو توازي سنة النبي (صلى الله عليه وسلم). وربما لم يدركوا أنهم بذلك يضعون تلك الصورة في صراع مع مرجعية النبي محمد (صلى الله عليه وسلم). وقد يكون السبب وراء ذلك هو أنه في ذلك الزمن، كانت صورة محمد (صلى الله عليه وسلم) بصفته المرجعية الروحية، والأخلاقية والدينية العليا في الإسلام لا تزال «قيد البناء» وأنها لم تصل إلى مرحلتها النهائية بعد. وحالما اكتملت تلك الصورة، اجتمعت الأمة الإسلامية حول النبي (صلى الله عليه وسلم) وتضاءلت بذلك صورة عمر، فقد فضّل المجتمع صورة النبي كمصدر للمرجعية على صورة الخليفة.

(٦٥) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة والآثار** (بيروت: دار الوفاء، ١٩٨٣)، ٥٣: ٢٨؛ ١٠٠: ٣٠٣ ـ ٣٠٤، راجع حاشية المحقق.

(٦٦) ابن شاذان، **الإيضاح**، ص ١٩٩؛ محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تحقيق محمود محمد شاكر وأحمد محمد شاكر (القاهرة: دار المعارف، ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٤م)، الجزء ٨، ص ١٧٨ (٩٠٤٢)، للآية القرآنية ٤: ٢٤.

خاتمـة

الحمد لله على توفيقه لإكمال ترجمة هذه المجموعة من المقالات التي ستكون مع غيرها من المقالات المترجمة في مجالات علمية متعددة زيادة في المصادر العلمية التي تتطرق من زوايا متنوعة إلى قضايا تاريخية وشرعية تفتح آفاقاً جديدة للفهم، وتزيد ملكة الباحثين الجادين على التحليل والاستنباط والنقد العلمي.

تمثّل المقالات السابقة نماذج لما يراه يصور للغرب عن قضايا في السياسة الشرعية، وهي رؤى جديرة بالعناية؛ حيث يتمكّن القارئ من خلالها فهم التصوّرات الغربية ويستطيع التفاهم والحوار من خلال تبادل الأفكار والطروحات العلمية. وأملي أن يتعمّق الحوار ويتأصّل الفهم ويزيد التواصل الذي سيؤدي إلى تعايش سلمي يرنو إليه حكماء كل أمة.

المراجـــع

١ ـ العربيـة

الكتب

آل تيمية، **المسودة في أصول الفقه.**

آربري، ي. ج.، **ترجمة القرآن.** نيويورك: سيمون وشيستر، ١٩٩٥.

الآمدي، علي بن محمد، **الإحكام في أصول الأحكام.**

أبادي، محمد شمس الحق عظيم، **عون المعبود شرح سنن أبي داود.** بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩.

ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد، **المصنف**، تحقيق عامر الأعظمي، الطبعة الأولى. بومباي الهند: الدار السلفية، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨١م.

ـــــــ ، **المصنف في الأحاديث والآثار**، تحقيق، محمد عبد السلام شاهين. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥.

ابن الأثير، علي بن محمد الجزري، **أسد الغابة في معرفة الصحابة**، تحقيق محمد إبراهيم البنا ومحمد أحمد عاشور. القاهرة: دار الشعب، ١٩٧٣.

ـــــــ ، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، تحقيق صلاح عويضة، الطبعة الأولى. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

ابن أحمد الطبراني، أبو القاسم سليمان، **المعجم الأوسط**، تحقيق محمود الطحان. الرياض: مكتبة المعارف، ١٩٨٥.

ابن أحمد الكوفي، أبو القاسم علي، **الاستغاثة في بدع الثلاثة. سارقوذا: إحقاق الحق**، [١٩٨٨].

ابن أحمد الواحدي، أبي الحسن علي، **أسباب النزول**، تحقيق أحمد صقر، الطبعة الثالثة. دمشق: مؤسسة علوم القرآن، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

ابن إسماعيل البخاري، محمد، **الصحيح**. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٥٨م.

ابن الأشعث السجستاني الأزدي، أبو داود سليمان، **سنن أبي داود**. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي، ١٩٥٢م.

ابن بشكوال، أبو القاسم خلف بن عبد الملك، **غوامض الأسماء المبهمة**، تحقيق عز الدين علي السيد ومحمد كمال الدين عز الدين. بيروت، عالم الكتب، ١٩٨٧.

ابن بلبان الفارسي، علاء الدين علي، **صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان**، تحقيق شعيب الأرنؤوط، الطبعة الثانية. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.

ابن جرير الطبري، محمد، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تحقيق محمود محمد شاكر وأحمد محمد شاكر. القاهرة: دار المعارف، ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٤م.

ابن الجوزي، أبي الفرج عبد الرحمن بن علي، **الموضوعات**، تحقيق عبد الرحمن عثمان، الطبعة الثانية. القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

ابن الحاجب، جمال الدين عثمان، **مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد**.

ابن حبان البستي، محمد بن أحمد، **الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان**، ترتيب علاء الدين الفارسي، تحقيق شعيب الأرناؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٨م.

ابن حبيب الماوردي، أبي الحسن محمد، **أدب القاضي**، تحقيق محيي هلال. بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م.

ابن الحجاج النيسابوري، الإمام مسلم، **صحيح مسلم بشرح النووي**، الطبعة الأولى. بيروت: دار الخير، ١٤١٤هـ/ ١٩٨٤م.

ابن حزم، أبي محمد علي بن أحمد، **الإحكام في أصول الأحكام**، الطبعة الأولى. القاهرة: دار الحديث، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

ـــــــ ، **حجة الوداع**، تحقيق أبو صهيب الكرمي. الرياض: دار الأفكار الدولية، ١٩٩٨.

ـــــــ ، **مراتب الإجماع**، د.ط. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.

ابن الحسن الأسنوي، عبد الرحيم، **نهاية السول في شرح منهاج الأصول**.

ابن حنبل، الإمام أحمد، **فضائل الصحابة**، تحقيق وصي الله بن محمد بن عباس. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣.

ـــــــ ، **المسند**، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون، الطبعة الأولى. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

ـــــــ ، **المسند**. بيروت: دار الفكر، د.ت.

ـــــــ ، **المسند**. بيروت: المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، [١٧٩٨م].

ابن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق، **صالح بن خزيمة**، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٧٥.

ابن خلكان، **الوفيات**.

ابن سعد، محمد، **الطبقات الكبرى**. بيروت: دار صادر، ١٩٧٥.

ـــــــ ، **كتاب الطبقات**، تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار صادر للطباعة والنشر، ١٩٦٠م.

ابن شبة، أبو زيد عمر، **تاريخ المدينة المنورة**، تحقيق فهيم محمد شلتوت. مكة: دار التراث، ١٩٧٩.

ابن شهراشوب، **مناقب آل أبي طالب**. النجف: المطبعة الحيدرية، ١٩٥٦م.

ابن عاشور، محمد الطاهر، **تفسير التحرير والتنوير**، د.ط. تونس: الدار التونسية للنشر، د.ت.

ابن عابدين، **مجموع رسائل ابن عابدين**، مجلدين. ١٩٧٠.

ابن عبد البر، أبي عمر يوسف، **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، الطبعة الأولى. القاهرة: دار إحياء التراث العربي، ١٣٢٨هـ.

ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، تحقيق محمد عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩.

ـــــــ ، **جامع بيان العلم وفضله**. د.ت.

ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، مراجعة محمد العريان، ٨ مجلدات. ١٩٥٣.

ابن عبد الهادي، محمد بن أحمد، **رسالة لطيفة في أحاديث متفرقة ضعيفة**، الطبعة الثالثة. دمشق: دار الثقافة للجميع، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م.

ابن عساكر، **تاريخ دمشق**.

ابن علي الخراساني النسائي، أبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب، **سنن النسائي**.

ابن قتيبة الدينوري، أبي محمد عبد الله بن مسلم، **عيون الأخبار**، تحقيق محمد الإسكندراني، الطبعة الأولى. بيروت: ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

ـــــــ ، **كتاب المعارف**، تحقيق محمد إسماعيل الصاوي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٧٠م.

ابن قدامة المقدسي، عبد الله بن أحمد، **روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه**، تحقيق عبد الكريم النملة، الطبعة الأولى. الرياض: مكتبة الرشد، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

ابن قيم الجوزية، أبي عبد الله محمد بن أبي بكر، **أحكام أهل الذمة**، حققه وعلق حواشيه صبحي الصالح، الطبعة الأولى. بيروت: دار العلم للملايين، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

ابن المنذر، محمد بن إبراهيم، **الإجماع**، تحقيق عبد الله البارودي، الطبعة الأولى. بيروت: دار الجنان، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

ابن منصور، سعيد، **السنة**. بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن منظور، **لسان العرب**. بيروت: دار صادر، ١٩٥٥ ـ ١٩٥٦.

ابن هشام، عبد الملك، **السيرة النبوية**، تحقيق مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري وعبد الحافظ شلبي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٧؟.

ـــــــ ، **السيرة النبوية**، تحقيق مصطفى السقا وآخرون، د.ط. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.

ـــــــ ، **السيرة النبوية**، تحقيق مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، وعبد الحافظ شلبي. بيروت: دار الخير، ١٩٩٥.

ابن همام الصنعاني، أبي بكر عبد الرزاق، **المصنف**، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، الطبعة الثانية. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

أبو حجير، مجيد محمود، **المرأة والحقوق السياسية في الإسلام**، الطبعة الأولى. الرياض: مكتبة الرشد، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

أبو صفية، جاسر خليل، **حقوق المرأة في البرديات العربية على ضوء الكتاب والسنة**، الطبعة الأولى. الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٧م.

أبو فارس، محمد عبد القادر، **النظام السياسي في الإسلام**. عمّان: مكتبة الرسالة الحديثة، ١٩٨٠.

أبي عبد الله، محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**.

أبي عيسى، محمد بن عيسى الترمذي، **سنن الترمذي**.

أبي الفضل العراقي، زين الدين، **تخريج إحياء علوم الدين**.

أحمد، فؤاد، **مبدأ المساواة في الإسلام**.

الإسفرائيني، أبو عوانة يعقوب بن إسحاق، **المسند**، تحقيق أيمن بن عارف الدمشقي. بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٨.

إسماعيل الأنصاري، عبد الحميد، **الشورى بين التأثير والتأثر**.

الأصفهاني، أحمد بن عبد الله، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**. بيروت: دار الفكر، د.ت.

الألباني، محمد ناصر الدين، **سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة**، الطبعة الأولى. الرياض: مكتبة المعارف، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٣م.

الأميني النجفي، عبد الحسين أحمد، **الغدير في الكتاب والسنة والأدب**. بيروت: دار الحق، ١٩٩٤.

أنور، حافظ محمد، **ولاية المرأة في الفقه الإسلامي**، الطبعة الأولى. الرياض: دار بلنسية، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر، **كتاب جمل من أنساب الأشراف**، تحقيق سهيل زكار ورياض زركلي. بيروت: دار الفكر، ١٩٩٦.

البهنساوي، سالم، **مكانة المرأة بين الإسلام والقوانين العالمية**.

البوصيري، أحمد بن أبي بكر، **مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه**، تحقيق موسى علي وعزت عطية، د.ط. القاهرة: دار الكتب الإسلامية، د.ت.

البياضي، علي بن يونس العميلي النباتي، **الصراط المستقيم إلى مستحقي التقديم**، تحقيق محمد باقر البهبودي. طهران: المكتبة المرتضاوية، ١٣٨٤هـ.

البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي، **دلائل النبوة**، تحقيق عبد المعطي قلعجي. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨.

ـــــــ ، **السنن الكبرى**. بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٨ ـ ١٩٨٠.

ـــــــ ، **السنن الكبرى**، وفي ذيله: ابن التركماني، **الجوهر النقي**. بيروت: دار المعرفة، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

الترمذي، أبي عيسى محمد بن عيسى، **الجامع الصحيح**، تحقيق أحمد شاكر، الطبعة الأولى. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م.

الثعالبي، أبو إسحاق أحمد بن محمد، **قصص الأنبياء**. بيروت: المكتبة الثقافية، د.ت.

جريبتز، آرثر، **غرباء في الفراش: متعة النساء ومتعة الحج: دراسة قائمة على مصادر سنية وشيعية للتفسير، الحديث والفقه**. برلين: ك. شوارتز، ١٩٩٤.

جعفر، محمد، **الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام والفكر والتشريع المعاصر**. بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٩٨.

جولدزيهر، إغناز، **الدراسات الإسلامية**، تحقيق س. م. ستيرن، ترجمة سي. ر. باربر وس. م. ستيرن. لندن: جورج آلن وأنوين، ١٩٧١.

الجيلاني، فضل الله، **فضل الله الصمد في توضيح الأدب المفرد للبخاري**. حمص: المكتبة الإسلامية، ١٩٦٩م.

الحجوي، **المرأة بين الشرع والقانون**.

الحصكفي، علاء الدين، **الدر المختار**، ٨ مجلدات. ١٩٧٩.

الحمودي، فهد، **حماية البيئة والموارد الطبيعية في السنّة النبوية**. الرياض: دار إشبيليا، ١٤٢٢هـ.

ــــــــ، **نقد نظرية المدار: إعادة هيكلة النظريات الغربية المتعلقة بالقانون الإسلامي**. ألمانيا: دار فيرليج للنشر، ٢٠٠٨.

الخالدي، محمود عبد المجيد، **قواعد نظام الحكم في الإسلام**.

الخصيّبي، الحسين بن حمدان، **الهداية الكبرى**. بيروت: مؤسسة البلاغ، ١٩٨٦.

الخطابي، أبي سليمان حمد بن محمد، **معالم السنن**، مع حاشية السنن، تحقيق عزت عبيد الدعاس، الطبعة الأولى. دار الحديث، ١٣٨٩هـ/ ١٩٧٠م.

الخولي، البهي، **الإسلام والمرأة المعاصرة.** دمشق: دار القلم للطباعة والنشر، ١٩٩٤.

الدارقطني، علي بن عمر، **سنن**، تحقيق مجدي بن منصور بن سيد الشوري. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦.

دروزة، محمد عزة، **المرأة في القرآن والسنة: مركزها في الدولة والمجتمع وحياتها الزوجية المتنوعة وواجباتها وحقوقها وآدابها**. بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٦٨.

الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، **سير أعلام النبلاء**، تحقيق شعيب الارنؤوط، الطبعة السادسة. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.

الرازي، أبي علي مسكويه، **تجارب الأمم**، الطبعة الثانية. طهران: دار سروش للطباعة والنشر، ٢٠٠١.

الرازي، الحافظ أبي القاسم تمام بن محمد، **الفوائد**، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، الطبعة الأولى. الرياض: مكتبة الرشد، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

الرازي، عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق أسعد محمد الطيب. مكة والرياض: مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٩٩٧.

الزركشي، محمد بهادر، **الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة**، تحقيق محمد سعيد الأفغاني، الطبعة الأولى. بيروت: ١٤١٠هـ/ ١٩٨٠م.

السباعي، مصطفى، **المرأة بين الفقه والقانون**، الطبعة السادسة. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

السجستاني، أبي داود سليمان بن الأشعث، **السنن**، تحقيق عزت عبيد الدعاس، الطبعة الأولى. القاهرة: دار الحديث، ١٣٨٩هـ/ ١٩٧٠م.

ـــــــ، **المراسيل**، تحقيق شعيب الأرناؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٨.

السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، **المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة**، صححه وعلق حواشيه عبد الله محمد الصديق، الطبعة الأولى. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

السداني، نورية، **المسيرة التاريخية للحقوق السياسية للمرأة الكويتية في الفترة ١٩٧١ ـ ١٩٨٢م**.

السيوطي، جلال الدين، **الخصائص الكبرى**، تحقيق محمد خليل هراس. القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٦٧ م.

ـــــــ ، **الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة**.

ـــــــ ، **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**. بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، د. ت.

شرف، موسى صالح، **فتاوى النساء العصرية**.

الشواربي، **مشكلة الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام**. كلية الحقوق، قسم الشريعة الإسلامية، ١٩٨٣.

الشوكاني، محمد بن علي، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**.

ـــــــ ، **نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار**.

الشيرازي، عبد الرحمن بن عبد الله، **النهج المسلوك في سياسة الملوك**، الطبعة الأولى. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

صالح، سامية، **المشاركة السياسية للمرأة**.

الصاوي، صلاح، **نظرية السيادة**. الرياض: دار طيبة، ١٩٩٢.

الصعيدي، حازم عبد المتعال، **النظرية الإسلامية في الدولة**.

الصفدي، خليل بن أيبك، **نكْت الهيمان في نكت العميان**. القاهرة: المطبعة الجمالية، ١٩١١؛ أعيد طبعه في قُم: منشورات الشريف الرضي، ١٤١٣هـ.

الطبري، أحمد بن عبد الله محب الدين، **حجة المصطفى**، حققها محمد عبد الكريم القاضي. القاهرة: دار الحديث، ١٩٨٨.

الطبري، محمد بن جرير، **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٧م.

طبلية، عز الدين التميمي، **الشورى بين الأصالة والمعاصرة.**

الطحاوي، ابن عمر أحمد بن محمد بن سلامة، **شرح معاني الآثار**، تحقيق محمد زهري النجار ومحمد سيد جاد الحق. بيروت: عالم الكتب، ١٩٩٤.

الطماوي، سليمان محمد، **عمر بن الخطاب وأصول السياسة.**

الطيالسي، أبو داود سليمان بن داود بن الجارود، **مسند أبي داود الطيالسي.** أعيد طبعه في بيروت: دار المعرفة، د.ت.

عبد الله، عبد الحكيم، **الحريات العامة.**

العجلوني، إسماعيل بن محمد، **كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس**، الطبعة الرابعة. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

عرفة، محمد بن عبد الله، **حقوق المرأة في الإسلام**، الطبعة الرابعة. الرياض: مطابع الفرزدق التجارية، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

العسقلاني، ابن حجر، **الإصابة في تمييز الصحابة.**

ـــــــ، **تقريب التهذيب**، تحقيق محمد عوامة، الطبعة الثانية. حلب: دار الرشيد، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

ـــــــ، **تهذيب التهذيب**، د.ط. القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، د.ت.

ـــــــ، **تهذيب التهذيب**، تحقيق صدقي جميل العطار. بيروت: دار الفكر، ١٩٩٥.

ـــــــ، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، راجعه قصي محب الدين الخطيب، الطبعة الأولى. القاهرة: دار الريان للتراث، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م.

ـــــــ، **فتح الباري في شرح صحيح البخاري.** بولاق: ١٣١٠هـ/ ١٨٩٢م، أعيدت طباعته في بيروت، د.ت.

ـــــــ، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري.** بيروت: دار الفكر، ١٩٩٦.

الفتني، محمد طاهر بن علي الهندي، **تذكرة الموضوعات**. بيروت: دار إحياء التراث، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

الفرزدق، همام بن غالب، **الديوان**. بيروت: دار صادر للطباعة والنشر، ١٩٦٠م.

القزويني، أبي عبد الله محمد بن يزيد ابن ماجه، **السنن**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، د.ط. القاهرة: مطبعة دار إحياء الكتب العربية، د.ت.

القشيري، مسلم بن الحجاج، **الصحيح**. القاهرة: مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، ١٩١٦م.

ـــــــ ، **الصحيح**. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار الفكر، ١٩٨٣.

الكبيسي، حمد عبيد، **رأي الإسلام في إشراك المرأة في مؤسسات الشورى**.

كيستر، **دراسات القرن الأول للمجتمع الإسلامي**، تحقيق جي. اتش. أي جوينبول. كاربونديل وادواردزفيل: مطبعة جامعة ايلينيوس الجنوبية، ١٩٩٠.

المالقي، أبي القاسم ابن رضوان، **الشهب اللامعة في السياسة النافعة**، تحقيق علي سامي النشار، الطبعة الأولى. الدار البيضاء: دار الثقافة، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

متولي، عبد الحميد، **مبادئ نظام الحكم في الإسلام**.

المجلسي، محمد باقر، **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة والآثار**. بيروت: دار الوفاء، ١٩٨٣.

محمد الحطاب، **مواهب الجليل**، ٦ مجلدات. طرابلس: ١٩٦٩.

المودودي، أبو الأعلى، **تدوين الدستور الإسلامي**.

الموسوعة الإسلامية، طبعة جديدة، ليدن: ي. ج. بريل، ١٩٥٤.

الموصلي، أبو يعلى أحمد بن علي، **المسند**، تحقيق حسين سالم أسعد. بيروت: دار المأمون للتراث، ١٩٨٦.

نور الدين، سعاد يوسف، **المرأة العربية في البرلمان: التمكين الجسماني**، الطبعة الأولى. بيروت: دار النهضة العربية، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٦م.

النيسابوري، أبو محمد الفضل بن شاذان الأزدي، **الإيضاح**. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمنشورات، ١٩٨٢.

ـــــــ ، **المستدرك على الصحيحين**. الرياض: مكتبة النصر الحديثة، د.ت.

ـــــــ ، **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠.

الهيتمي، ابن حجر، **الفتاوى الكبرى**، ٤ مجلدات. ١٩٣٨.

ودود، آمنة، **القرآن والمرأة: إعادة قراءة النص القرآني من منظور نسائي**، ترجمة سامية عدنان، الطبعة الأولى. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٦م.

ي. و، لين، **قاموس المصطلحات: عربي ـ إنجليزي**، تحقيق ستانلي لين بول (لندن: وليامزونورقت، ٩٣ ـ ١٨٦٣)؛ أعيدت طباعته في بيروت، ١٩٨٠.

المراجع على الإنترنت باللغة العربية

موقع دار الإفتاء المصرية، انظر: <http://www.dar-alifta.org>.

موقع الأمم المتحدة، المشروع الإقليمي لمكافحة الفساد وتعزيز نزاهة البلدان العربية، انظر: <http://www.pogar.org>.

موقع مجلة العصر، انظر: <http://www.alasr.ws/>.

موقع مجلس الشورى، المملكة العربية السعودية، انظر: <http://www.shura.gov.sa>.

موقع الجزيرة أونلاين، <http://www.suhuf.net.sa>.

مجلات وجرائد في اللغة العربية

جريدة **الجزيرة**، الرياض.

دراسات القدس في العربية والإسلام

لا ميسيون

مجلة الدراسات السامية

مجلة **الإسلام في العصر الحديث**، الجامعة الملية، الهند.

مجلة **الدراسات الدينية**، جامعة تمبل، فيلادلفيا، أمريكا.

مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية للدراسات الشرعية، الرياض.

الموسوعة الإسلامية، جامعة كاليفورنيا، سانتا باربرا.

نشرة مدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية.

٢ ـ الأجنبية

Books

Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From ibn Rabban to Ibn Hazm*. Leiden: E. J. Brill, 1996.

Anderson, James Norman Dalrymple, *Law Reform in the Muslim World*. Athlone Press, 1976.

Charles, R. H. ed., *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the old testament*. Oxford: Oxford University Press, 1913.

Crone, Patricia, and Hinds, Martin, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Donner, Fred M., *Narratives of Islamic Origins: the Beginnings of Islamic Historical Writing*. Princeton: Darwin press, 1998.

Flavius, Josephus,*The life and works of Flavius Josephus*. translated by William Whiston. Philadelphia: The John C. Winston Company, n. d.

Garner, Bryan A., *Black's Law Dictionary*. MN: West Publishing CO, 1990.

Green, A. H., *In quest of an Islamic Humanism: Arabic and Islamic Studies in Memory of Muhamed Nowaihi*. Cairo: American University in Cairo, 1983.

Grunebaum, Gustave E. von, *Unity and Variety in Muslim Civilization*. Chicago: University of Chicago Press.

Haddad, Yvonne Y., and Stowasser, Barbara F., eds., *Islamic Law and the Challenges of Modernity*. Walnut Creek: Altamira Press, 2004.

Hallaq, Wael, *Authority, Continuity and change in Islamic Law*. Cambridge U. Press, 2001.

______ , *The Origins and Evolution of Islamic Law*. Cambridge U. Press.

Hourani, Albert Habib, *A History of the Arab Peoples*. Belknap Press Harvard University Press, 1991.

Humphreys, Stephen R., *Islamic History: A Framework for Inquiry*. Minneapolis: Bibliotheca Islamica,1988.

Kerr, Malcolm H., *Islamic Reform: the political and legal theories of Muhammad Abdu and Rashid Rida*. Berkeley: University of California Press, 1966.

Lane, E. W., *An Arabic-English Lexicon' edited by Stanley Lane-Poole. London: Williams and Norgate, 1863-93.*

Lewis, Bernard, et al. (eds.), *Historians of The Middle East*. Oxford: Oxford University Press, 1962.

Martin van Creveld, *The Rise and Decline of the Stat*e. Cambridge U. Press, 1999.

Piscatori, James, *Islam in a world of Nation-State*. New York: Cambridge University Press, 1986.

Reynolds, Frank E., and Tracy, David, (eds.), *Religion and Practical Reason: New Essays in the Comparative Philosophy of Religions*. Albany, State University of New York Press, 1994.

Rosenthal, E. I. J., *Political Thought in Medieval Islam: an Introductory Outline*. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.

Rubin, Uri, *Between Bible and Qur'an: the Children of Israel and the Islamic Self-Image*. Princeton, The Darwin Press, 1999.

Zaman, Muhammad Qasim, *The Ulamain Contemporary Islam: Custodians of Change*. Princeton: Princeton University Press, 2002.

Internet Sites

Site of al-bab, http://www.al-bab.com/

Site of Helplinelaw,

Site of Office of King Hussein 1,

Site of The Saudi Network, Saudi Arabia-Constitution Saudi Arabia-Constitution, http://www.the-saudi.net/

Site of UAM, Universidad Autonoma De Madrid,

Periodicals

Journal of Law and Religion' Oxford.

Encyclopedia of Islam.

The Journal of The Ancient Near Eastern Society, Columbia University.

Israel Oriental Studies

Studia Isalmica' Brill.

Law in the Middle East' The Middle East Inst.

Islamic Substantive Law, I Islamic L. & Socy.

al-Qantara.

Muahmmad Ibn Saad, Kitab al-Tabaqaat al-Kabir, Eduard Sachau (ed.), *Biographien Muhammeds' seiner Gefhrten und der spteren Trger des Islams, bis zum Jahre 230 der Flucht. Leiden: Brill, 1904.*

Saber religioso y poder politico en el Islam:Acts del simposio internacional, Granada, 15-18 octuber 1991, edited by Manuela Marin and Mercedes Garcia-Arenal. Madrid: Agencia Espanola de cooperacion Internacional, 1994.

A. J. Wensinck, A Handbook of Early Muhammadan Tradition (repr. Leiden, E.J. Brill, 1971), s. v. «Religion.»

Genesis Rabbah

Nedarim

Oriens

Sanhedrin

Yoma

Pirke Aboth

The Apocrypha

Enoch

Madeline C. Zilfu, «The Ilmiye Registers and Ottoman Medrese system Prior to the Tanzimat,» Contribution l'histoire économique et sociale l'Empire ottoman (n.p., 1993), pp. 309-327.

Franz Rosenthal (trans.),*The History of al-Tabari' vol. I, General Introduction and From the Creation to the Flood* (Albany: State University of New York press,1989), 317 n. 903.

Zeitschrift fur Assyriologie und vervandle Gebiete

Paul Koschaker, *Europa und das rmische Recht* (n.p. 1966), p. 183.